المدخل

الى

الفلسفة الحديثة

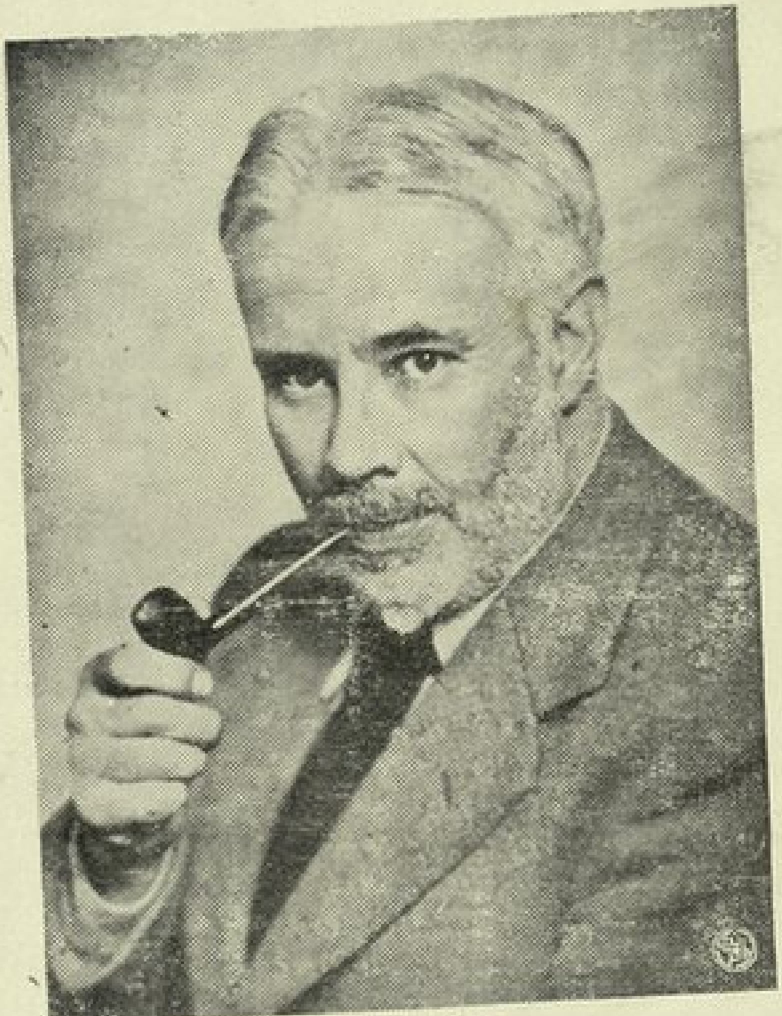
تأليف

الدكتور سى . اى . ام . جود
استاذ الفلسفة بجامعة لندن

ترجمة

كريم متى
ليسانس في الآداب من دار المعلمين العالية ببغداد

مطبعة الرابطة
شركة الرابطة للطبع والنشر المحدودة - بغداد
١٩٥٠



الدكتور جود

محتويات الكتاب

مقدمة المترجم

ولد الاستاذ جود ، مؤلف هذا الكتاب ، من ابوين انكليزيين فى اليوم الثانى عشر من شهر آب سنة ١٨٩٠ م • وتلقى دراسته الثانوية فى مدرسة بلندلس (Blundells) ، وخرج منهـا جاهلا تماماً كما يقول هو • فهـذه المدرسة لم تعلمه شيئاً يستحق الذكر فى علم الطبيعـة او الحيـاة ، او علم الاجتماع او علم السياسة • اما علم النفس فلم يسـمع عنـه شيئاً فى ذلك الوقت • لـذلك اعتقد جـود ، ولا يـزال يعتقـده ، ان المدارس الخاصـة (Public Schools) الانكليزيـة عـاجزة عجزا قطيعاً عن تربية الشباب واعدادهم للحياة العصرية •

وبعد ذلك نال جـود المجانية للدراسـة فى كلية بوليول (Balliol) فى أكسفورد ، فدرس التاريخ والفلسفة • وفى هـذه المـدة كانت الجمعيـة الفابية(Fabian Society) نشطة اشدالنشاط ، فاصبحالاستاذ جود اشتراكيا تحت زعامة كول (G. D. H. Cole) • وقد حكم عليه بغرامة مالية لانه قاد جمهورا من المتظاهرين الى تذكار الشهداء والقى بينهم خطاباً ثورياً • وذاق جود فى اكسفورد اول مرة المتعة التى يحس بها الخطيب فى التأثير فى سامعيه ، وجعلهم يشاركونه فى كلماته وانفعالاته •

هناك عوامل كثيرة قامت بدورها فى تكوين عقلية جود • على ان اهم عامل فيها هو الدور الذى قام به شـو (Shaw) فى توجيه جود • كان جود يقدس شـو فى ايام تلمذته ، وهو لا يزال يعدّه اعظم كـاتب انكليزى على الاطلاق • ويحاول جود ان يقتفى شو فى اسلوبه الخطابى فى اغلب الاحيان •

وقد اخذ جود عن شو مذهبه فى التطور الابداعى واللامارکية الجديدة (Neo-Lamarckism) • اعتقد شو ان تفسير داروين (Darwin) لتغيرات التطور من حيث انها تعزى الى الانتخاب الطبيعى تفسير قاصر ؛ ولذلك رجع الى نظرية لامارك الاولى القائلة بأن جهود الكائن الحى لتكيف نفسه مع بيئته هى العامل الذى يحدد التطور ، واضاف اليها مفهوم المبدأ الابداعى المقصود — ذلك المبدأ الذى يسميه شو قوة الحياة والذى يعمل فى التطور ، وهو المسؤول الاول عن تقدم الكائنات الى اشكال ارقى للحياة • غير ان جود بشر متأخرا بمبدئه الخاص فى التطور الابداعى او الحيوية (Vitalism) فى كتابه « المادة والحياة والقيمة » (Matter, Life And Value) • منح شو الحياة دافعاً تستطيع به ان تمضى الى ابعد مما وصلت اليه فى التطور ، واعتقد ان خط التطور متجه نحو الوصول الى قدرة كبيرة لتنظيم المستقبل الانسانى المتطور تنظيما واعيا • اما جود فقد اعتقد ان مفهومى «الراقى» و « المنحط » اللذين استعملهما شو انما ينمان على وجود القيمة • فلا نستطيع — على رأى جود — ان نعدّ الحياة راقية او منحطة بحدودها نفسها • وفكرة المستويات المتقدمة الراقية فى الكون تتضمن وجود قيم خارجة عن عملية الحياة نفسها وتشير الى اتجاه التطور • تصور جود القيمة شيئاً متميزا موجودا وجودا مستقلا عن الحياة وعن المادة • وهكذا يتضمن مبدؤه شيئاً — هو الحياة — يعبر عن نفسه فى حدود شىء آخر — هو المادة — للحصول على وعى تام لشىء ثالث — هو القيمة •

كان نظام جود الفلسفى المتقدم محاولة للتوفيق بين فلسفة شو وبرکسون (Bergson) من جهة ، ونظام افلاطون من جهة اخرى — ذلك انه اعتقد ان عالم المثل (Ideas) عند افلاطون هو عالم القيم • فاعتقد جود ان المادة والحياة والقيمة — وهى اشياء مختلفة مستقل بعضها عن بعض — اجتمعت ليتفاعل احدها مع الآخر بطريق الاتفاق لاغير • غير ان هذه العقيدة

تبدو له الآن بعيدة عن الصواب ، ويرى ان هذه الاشياء الثلاثة هى على الارجح وجهات لوحدة واحدة او مظاهر لفعل آله خالق .

وفى سنة ١٩١٤ تولى جود منصبا فى لجنة التجارة بوزارة العمل ، واستمر فى منصبه هذا حتى منح منصب رئيس قسم الفلسفة وعلم النفس فى كلية بربك (Berbick) فى جامعة لندن سنة ١٩٣٠ ، وقد منحته هذه الجامعة شهادة الدكتوراه سنة ١٩٣٦ . ولم تمنعه واجباته فى وزارة العمل من ان يكتب بعض الكتب : فقد كتب « النابهون » (Highbrows) وهى قصة روائية هجا فيها الفابيين هجاء مرا .

وكان جود داعياً من دعاة السلام خلال الحرب الكبرى الأولى ، وعدّ الحرب شكلا من اشكال الجنون العام الذى يجب على كل رجل عاقل ان يتجنبه . واعتقد ان خير وسيلة لمنع وقوع الحرب هى ان يقسم عدد كاف من الناس بأن لا يشاركوا فيها مهما كانت الظروف والاوضاع . واستمر جود على التبشير بتعاليمه السلمية فى فترة ما بين الحربين الكبريين . واعتقد ان معاهدة فرساى انما خلقت الظروف لحرب اخرى اسوأ من الأولى قد تقضى على الحضارة الانسانية قضاء تاماً . وفى بداية الحرب الكبرى الثانية تنحى عن منصبه السابق وعمل بما فى وسعه فى وزارة الاستعلامات لحشد المجهود الحربى على النازيين . ولقد شعر جود بان ليس هناك من سبيل لمقاومة النازية التى يتمثل الشر فيها تمثلا قطعياً الا القضاء عليها اذا ارادت البشرية المحافظة على قيم الحضارة الغربية . ولم يخطر ببال جود ان العقلية النازية يمكن اصلاحها بالوسائل الروحية التى اقترح السلميون استخدامها بدلا من المقاومة العسكرية .

ولربما كان كره جود للعنف السبب الاول لمناهضته الشكل الماركسى من الاشتراكية . ويرى اننا يجب ان نتخلى عن الاشتراكية اذا لم يكن فى الامكان الوصول اليها الا عن طريق العنف كما يقول الماركسيون . وفى روسيا رأى جود بأم عينيه الشقاء والدمار والفوضوية والخسارة فى الارواح

التى احدثتها الحرب الاهلية والنزاع الثائر ، واعتقد ان الشقاء الذى تحدثه حرب الثورة فى بلاد كانكلترا سيكون اكبر مما كان فى روسيا .

وتعزى مناهضته للماركسية من جهة اخرى الى اعتقاده الحرية الفكرية . فالماركسيون يتخذون تدمير الراسمالية هدفا اول لهم ، ويضحون بحريتهم لتحقيق هذا الهدف . اما جود فانه يضع حرية الفكر فوق الاشتراكية ، ويرى انه يجب ان تكون المحافظة على حرية المفكر والفنان من اهم واجبات الدولة . وهو يطرى اطراء كثيرا قيمة الاقناع والتسامح ، ويعتقد ان خير مجتمع هو مجتمع يتوفر فيه اكبر قسط من الحرية للتقدم والنماء .

يمكن تقسيم كتب جود الى انواع رئيسة ثلاثة . كتب جود عدة كتب عالج فيها مسائل الحياة اليومية ، وليس هناك بحوث لم يأخذ فيها دورا فعالا . وهذه الكتب تحاول ان توضح فلسفة العقل فيما يتعلق بمشكلات هذا العصر . ففى كتابه « تحت الضلع الخامس » (Under the Fifth Rib) نشر دستورا للعقليين دعا فيه الى اصلاحات واسعة النطاق فى مسائل الطلاق ، ومنع ضعفاء العقول من الزواج ، وازالة الرقابة على المسرحيات ، وضرورة فصل الكنيسة عن الدين وغيرها .

ثانيا ، كتب جود عدة كتب لا تعدو كونها مختصرات لموضوعات الفكر الفلسفى والاجتماعى من الناحية التقليدية والحديثة . واهم هذه الكتب هى « الدليل على الفكر الحديث » (Guide to Modern Thought) و « الدليل على دراسة الاخلاق والسياسة » (Guide to the Study of Ethics and Politics) ، و« الدليل على الفلسفة » (Guide to Philosophy) و « المدخل الى الفلسفة الحديثة » (An Introduction to Modern Philosophy) . وهذه الكتب تبين مقدرة جود الفائقة على الكتابة الموجزة الواضحة ، ولعلها احسن المقدمات لحقول الفكر التى تعالجها .

ثالثا ؛ الف جود عددا من الكتب التى يتطرق فيها الى نواحى حياته .

واهم هذه الكتب « كتاب جود » (The Book of Joad) و « ميثاق جود » (The Testament of Joad) . وتعطينا هذه الكتب مفتاحا لفهم شخصية جود وتكشف عن العوامل التى قامت بدور فى تكوينها .

واخيرا ؛ يبسط جود تفسيره الخاص مشكلات الحياة والفلسفة فى عدد من الكتب . فكتابه « جوانب فلسفية للعلم الحديث » (Philosophical Aspects of Modern Science) نقد بارع للافكار الفلسفية لعلماء الطبيعة والفلك . وهو يعتقد ان هؤلاء العلماء تخطوا حدود بحوثهم فى تفكيرهم الفلسفى، فوقعوا فى اخطاء .

أما كتابه « فلسفة عصرنا » (Philosophy of Our Times) فهو بيان واضح للنظرة القائلة ان للقيم ، ولا سيما قيم الخير والحق والجمال والسعادة ، واقعا عيانيا ، وهى المواد التى تسعى وراءها البشرية بذاتها . ويشك جود فى مقدرة العلم على اعطائنا بيانا مرضيا عن القيم ، ويقول ان صحة الاعتقاد الواقع العيانى للقيم يجب الا تحقق بطريقة علمية بل بالاستدلال الفلسفى المؤسس على الخبرة ، ولاسيما الخبرة فى حقل الفن والدين . ان الطريقة العلمية طريقة تقوم على الملاحظة والتجربة . فالعلم يعطينا بيانا وصفيا للاشياء ، ولكنه يعجز عن تفسير السبب فى كون الاشياء كما هى ، ويعجز كذلك عن ان يبيّن الاساس التى تقوم عليه الطريقة التى يستخدمها العلم نفسه . وقد كتب جود هذا الكتاب لانه يؤمن بان اعتقاد الانسان الواقع العيانى للقيم الازلية ضرورة حيوية فى هذا العصر المضطرب

ولعل كتابه الاخير « الله والشر » (God And Evil) اكثر مؤلفاته اهمية . وهذا الكتاب يبين رجوع جود الى الدين واتخاذه اياه موضع آماله وايمانه . ترك جود الآن المذهب الانسانى الذى كان اعز شىء عنده قبلا . ولم يعد يؤمن بالعقل الايمان العظيم الذى كان عنده من قبل ، وتبين له ان الانسان لا يستطيع التغلب على الشر الكامن عميقا فى قلبه دون مساعدة الله

ومعونته . وبشارته اليوم هي ان الله يظهر للانسان عن طريق قيم الخير والحق والجمال . وان الله كائن يحب البشر ويخلقهم ، ويستطيع الانسان ان يحس وجود الله في قلبه بسعيه وراء الخير والحق والجمال ، ولا يستطيع الانسان ان يتغلب على الشر الا عن طريق النعمة الآلهية .

ولا يمكننا ان نعد جود مفكرا اصيلا ، ولكن كتاباته ممتعة وتدعوا الى التفكير ، وهو من اذكى معلمي هذا العصر واوضحهم لنشر الاراء العصرية . ولعل عقل جود من ادق السجلات عندنا للميول والنزعات الفكرية في عصرنا هذا .

والكتاب الذي اقدمه لقراء اللغة العربية يصف بايجاز وامانة المذاهب الفكرية الرئيسة السائدة في هذا اليوم ، ويبين الدور الذي تقوم به في نواحي الحياة الاجتماعية والاخلاقية والسياسية . ونحن في هذا العصر نحتاج الى كتب تعرض المبادىء الفكرية عرضا نزيها لكي نستطيع ان نقف على ما يجري من حولنا من حوادث وتغيرات بدلا من ان يجري وراء شيء لا نعرف منتهاه ومآله . واملي ان هذا الكتاب سيسد جزءا من هذه الحاجة ، فيمكن القارىء من الوقوف على مجرى الحياة وفهمها .

هذا ، واني اتقدم بالشكر الى المجمع العلمي العراقي المباركة جهوده على المساعدة المالية التي قدمها لي لطبع هذا الكتاب ، وتشجيعا لي على الترجمة والبحث .

كما واني اتقدم بخالص شكري الى المربيين الكبريين صاحب المعالي الدكتور محمد فاضل الجمالي وسعادة الدكتور متى العقراوي على ما اسدياه

لى من فضل فى مراجعة وتنقيح عدد من فقرات الكتاب وارشادى الى بعض النقاط المهمة .

واشكر الاستاذ محمد العزاوى مدرس اللغة العربية بدار المعلمين الريفية على مساعدته فى ضبط لغة الكتاب . وانى مسؤول وحدى عن ما قد يكون فى الكتاب من اخطاء لغوية .

كريم حسني

مقدمة المؤلف

ترمي الفصول الاتية الى تقديم بيان شامل مختصر لأهم التطورات في الفلسفة الحديثة • وعند اعداد هـذا المجمل الموجز ، اجتهدت ما امكن ان اتجنب استعمال المصطلحات الفنية وان اصـف نظرات الفلاسـفة المحدثين بلغة يفهمها القراء الاعتياديون •

على انه مهما بذل كاتب في الفلسفة من جهود في تبسيطها ، فليس من السهل عليه ان يتخلص من تهمة الغموض لا لميله بحكم اختصاصه نحو ما لا يفهم ـ ولو انه يجب ان نسلم للامانة العلمية ان عددا هائلا من الفلاسفة قد خلط بين غموض العبارة وعمق التفكير ـ بل لصعوبة مادة البحث نفسه • فان كل ما يعالج الجوهري البسيط لابد ان يكون شاقا ومعقدا ؟ وليس بنافع لنا نفي الحقيقة الذاهبة الى ان الفلسفة التي لا يعانيها احد بسهولة ، يجب ان تظهر عند فريق من الناس على الدوام لغـوا بشكل فريد • اذا ، فلسـت بمعتذر عن صعوبة هـذا الكتاب ، فانه على اقل تقدير اسـهل من المذاهب الفلسفية التي يعرضها بصورة مجملة •

وعندما يحاول انسان ان يختزل هيكل الفلسفة الحديثة الى حيز كتاب مدرسي صغير ، يصبح الانتخاب والتركيز على أكبر جانب من الاهمية عنده • وان ماتنتخبه يتوقف الى حد كبير على ما تعتقد اهميته ، فلا يتفق منتخب انسان في جملته مع منتخب انسان آخر كما تدل على ذلك حالة المنتخبات الادبية •

وفي اعداد منتخبي ، أجتهدت ان اتبع قاعدة ادخال المبادىء التي تجتاز الاختبار المزدوج فقط ، وذلك ان تكون مهمة وان تكون حديثة بصورة

بارزة في وقت واحد • ولربما كان عدم ذكر اي شيء عن فلسفة المثاليين الانكليز اهم نتائج الجرى على هذه القاعدة • وبصورة عامة ، اقتصرت على معالجة تلك النظرات التى انبثقت منذ نشر برادلى (Bradley) كتابه « المظهر والواقع » (Appearance And Reality) لا لأنى اردت ان احط من اهمية ما قدمه المثاليون الانكليز الى الفلسفة ، بل لان ما قدموه كان قد ظهر فى العالم منذ زمن طويل كان كافيا لقراء الانكليزية الكلفين بالفلسفة فى ان يتعرفوا عليه • اما التجديدات المهمة التى ادخلت فى النظرية المثالية منذ نشر برادلى كتابه العظيم ، فانها تعزى على الاغلب ـ ان لم يكن على الاطلاق ـ الى المدرسة المثالية الجديدة للفلاسفة الطليان ومن ابرزهم بنديتو كروجى (Benettedo Croce) وجيوفانى جنتيلى (Giovanni Gentile) ، ولذلك افردت فصلا واحدا لعرض نظرات هذين الفيلسوفين •

ولقد اجتهدت ان اتبع هذه القاعدة فى الانتخاب والحذف اثناء البحث كله •

وانى مدين بالشكر الى البرفسور ولدن كار (Wildon Carr) على تفضله بقراءة الفصل الثالث والخامس فى المخطوط وتقديم عدد من المقترحات القيمة فيما يتعلق بمحتويهما •

سى • أى • أم • جود
C. E. M. Joad

الفصل الأول

الواقعية الحديثة Modern Realism

توطئة :

ان الصعوبات في تقديم مجمل شامل للواقعية الحديثة في دراسة مختصرة لعديدة . وتنشأ هذه الصعوبات على الاكثر من الحقيقة القائلة ان الواقعية ليست مبدأ منظما يمكننا ان نجد عددا من الفلاسفة المختلفين ينتمون اليه . بل والحق ان للواقعيين مدارس مختلفة كل منها يعرف باسم فيلسوف معين في الغالب . على انه بالرغم من ان هناك بعض الاتفاق بين هذه المدارس المتعددة الا ان المواقف التي تم هذا الاتفاق عليها سلبية في جوهرها على الاكثر ذلك لانها مؤسسة على كراهيتها المشتركة للمثالية . فحالما نشرع في اقامة الناحية الانشائية للواقعية ، تبدأ في الظهور بين مدارس الواقعيين المتعددة اختلافات مهمة .

ومما يزيد مهمتنا تعقيدا انه في الوقت الذي تحاول فيه النظم المثالية العظيمة تقديم نظرة ملتئمة عن الكون من حيث هو كل ، نجد كثيرا من الواقعيين مستعدين بسرور لنبذ الفكرة القائلة بوجود كل يمكن ان يعطى بيانا ملتئما . فقد لا يكون هناك ـ على راى الواقعيين ـ سوى مجموعة غير مترابطة من الاشياء ، لان الكون عندهم صندوق ضخم فيه مجموعة من المحتويات المختلفة ، وتكون فلسفة المجموعة غير المترابطة اقرب الى قائمة مفردات مبعثرة منها الى مبدأ منظم مستخلص من قاعدة عامة واحدة .

ومهما يكن من شيء ، ان الاعتقاد : ان الفلسفة يجب ان تكون مبدأ كاملا منظما تنظيما مطلقا : هو بحد ذاته زعم فلسفي يعوزه البرهان ؛ وحتى يبرهن على صحة هذا الزعم ، فان الواقعي سيظل على الاكثر قانعا بالكشف

عما يمكن التحقق من صحته تحققا وافيا من مجموعة من المشكلات المختلفة والمنعزلة بعضها عن بعض غالبا .

هذا ، ولما كان تلخيص نظام من النظم اسهل لنا من تلخيص قائمة مفردات ، فانه ليس فى الامكان ان نقوم فى هذا الفصل بأكثر من ان نبين الاسس الواقعية الرئيسة المشتركة لادحاض المثالية ، ومن ثم نخطط باختصار معالم نظرية واحدة او نظريتين نموذجيتين فيما يتعلق بالمشكلة التى انفرد بها الواقعيون والتى كان ما قدموه بشانها الى الفلسفة فى غاية الاهمية - الا وهى مشكلة الادراك الحسى (Sense perception) والواقعية على اى حال ، حركة ذات اهمية كبيرة جدا فى الفلسفة الحديثة ، ولكى يوسع القارىء المفهوم المتكون من الخلاصة المرسومة فى هذا الفصل حول نوع النظرة التى يدعو اليها الواقعى الى العالم من حيث انه كل ، ارى ان اتبع فى الفصل المقبل بتفصيل أوفى التطورات فى فلسفة واقعى بارز هو المستر برتراند رسل (Bertrand Russell) ذلك لان فلسفته فى طوريها المتقدم والمتأخر تمثل تمثيلا حسنا النماذج المختلفة للنظريات الواقعية .

ادحاض المثالية :

لابد ان تعد الواقعية الحديثة من الوجهة التاريخية رد فعل للمذاهب الفلسفية المثالية المتعددة . ولكى نلمس اهمية الواقعية الحديثة ، ينبغى علينا ان نفهم المواقف المثالية التى تهاجمها الواقعية وكيف تهاجمها .

واضح قبل كل شىء ان نظرة الرجل العامى الى الكون نظرة واقعى عنيد . فهو يتصور انه موجود فى عالم من الاجسام التى توجد معه بصورة مستقلة عنه ، وهو يعد وعى نفسه ضوءا كشافا ينير له عالم الاجسام ، ويمكنه من تحقق عدد هذه الاجسام وطبيعتها . وهذه النظرية - بمقدار ما يمكن تسميتها نظرية - لا تفرق بين الظاهر والكائن الموجود ؛ بل ترى ان الاشياء

هي في الحقيقـة كما تظهر . على ان التأمل يدلنا على ان في خبرتنا اشـياء كثيرة يصعب - في الظاهر - ان نتصورها من حيث انها موجودة خارج انفسنا في العالم . فالاحلام وخداع الخيال ، واحلام اليقظة والشفع الذي يصطحب التسمم او السكر ، كل هذه ظواهر تدل على ان الاشياء التي نختبرها ليست كلها آتية من الخارج . فاين يجب ان نعين مواد الاحـلام ؟ نعينها في عقل الحالم بلا شك . اذا يبدو انه في امكاننا ان نختبر افكار خاصة بنا لا يكون لها بالضرورة مقابل في عالم الاجسام الخارجي . وعلى اية حالة كانت نرى ان قدرتنا على ادراك ما هو غير موجود - بالاختصار امكان وجود الخطأ - تؤدي الى ان الواقعية البديهية للرجل العامي يجب ان تهمل من وجوه معينة على الاقل . والمثالية تتمسك بهذه الامكانية (اي بانعدام ما يقابل المدركات في العالم الخارجي) وترقيها الى نكران تام لوجود عالم الرجل العامي .

اتخذ ديكارت (Descartes) ولوك (Locke) اول خطوة في ترك النظرة البديهية فيما يدعى التصويرية (Representionalism) . وهذان الفيلسوفان تصورا الوعي لا كشعاع من الضوء ينير العالم الخارجي ، بل كصفحة فوتغرافية تتمثل عليها الاجسام . وصور الاجسام على الصفحة هي الافكار التي تظهر في الوعي . فالعقل عند هذين الفيلسوفين - يدرك افكاره الخاصة ، ولكنه لا يدرك الاجسام الخارجية التي تثير الوعي وتحدث تولد الافكار فيه . ان هذين الفيلسـوفين اعتقدا وجـود عالم من الاجسـام الخارجية ، ولكنهما نفيا معرفة هذا العالم معرفة مباشرة .

على ان المثالية لم تستطع ان تحتفظ بموقفها هذا مدة طويلة ذلك لانه اذا كنا لا نستطيع ابدا ان نعرف عالم الاجسام الخارجية تعذر علينا ان نعرف ان للعالم خاصية احـداث افكارنا ، وتعـذر كذلك ان نعرف ان هذا العـالم موجـود . لذلك كانت الخطوة التاليـة ازالة عالم الاجسـام الخارجيـة من الوجود والاكتفـاء بكون يحوي العقل الـذي يعرف والحالات العقلية التي

يعرفها العقل . ونحصل بذلك على المثالية الذاتية عند بركلى (Berkeley) وهيوم (Hume) . والحق ان بركلى لم يمض فى ترديد موقفه هذا ترقية منطقية تامة ، وسلم وجود العقول الاخرى ووجود الذات ولو لم تكن لدينا افكار عنها فى الحقيقة . اما هيوم فانه لم يتورع عن ان يمضى الى النهاية بحجة بركلى القائلة بان وجود الشيء يتكون من معرفته ، واستقر فى الموقف الذى يدعى الذاتية البحتة (Solipsism) ـ وهو الموقف الذى يقرر ان الحالات العقلية هى الاشياء الوحيدة التى تمكن معرفة وجودها فى الكون(١) .

وفلسفة كانت (Kant) محاولة للتخلص من الذاتية البحتة التى يمكن ان ترد حجج هيوم اليها ردا منطقيا . وهو لم يفترض وجود الشيء بذاته (Thing in Itself) الذى لا يعرف ابدا ولا تمكن معرفته ابدا كالجسم الخارجي عند ديكارت ولوك فحسب ، بل انه حاول ان يهب لعالم ما هو معروف ـ اى العالم الذى يدخل فى اختبارنا ـ صفة الموضوعية ، وذلك بان نسب الى العقل القدرة على رسم لهذا العالم قوانينه بمقدار ما تكون هذه القوانين على الاقل مؤسسة على صور الزمان والمكان وعلى المقولات .

وادخل كانت ايضا عنصرا جديدا فى قالب التمييز بين الذات من حيث انها عارفة تجعل الاجسام التى تختبرها حالات لها ، وبين الذات من حيث انها معروفة ، وهى جسم فى عالم الاجسام المختلفة . اما هيكل (Hegel) فقد ازال فكرة الشيء بذاته (وهى فكرة كانت) من الوجود ، ووسع فكرة العقل من حيث انه يرسم للكون القوانين حتى انتهى الى عد الوعى مصدر جميع القوانين وجميع العلاقات ووحد تعدد العقول العارفة او النفوس العارفة التى تركها كانت حيث هى فى نفس مطلقة واحدة . من هذا كانت النفوس او الذوات المتعددة من حيث انها معروفة التى هى ليست الا مفردات فى عالم الاجسام

(١) اعتقد هيوم وجود ذوات الاخرين . وهذه الذوات هى عنده مجموعة من المدركات ، ولكن لامبرر لديه بذلك وفقا لمقدماته .

الاخرى ، تعد هي وموادها مجرد مظاهر جزئية للمطلق ، ولا تعد حقيقية الا بمقدار ما هي داخلة في المطلق او بمقدار ما يمكن ادخالها فيه . وعليه ، فالمطلق هو الشيء الحقيقي الوحيد الذي بقي في العالم لان التعدد الظاهر للاجسام التي نعرفها ليس الا مظاهر جزئية للمطلق وحسب .

وعلى هذه الصورة يمكننا ان نعد كل الحركة المثالية في الفلسفة ترقيه وتهذيبا للشك الذي ساور الواقعي البديهي اول مرة عندما وجد ان قسما من مدركاته المعينة مخطئة او على اقل تقدير ليس لها مقابل في العالم الخارجي . وعلى هذه الصورة ايضا يمكننا ان نعد الحركة الواقعية محاولة لاستبقاء نظرة البداهة في العالم ، وذلك بتعليل حقيقة الادراك وبتعليل ما يدعى بالمدركات المخطئة من دون رجع العالم المادي باجمعه الى صور للحالات العقلية .

وقد نجح عدد من النظريات الواقعية في الاحتفاظ بصورة عن العالم لا تبعد كثيرا عن نظرات البداهة فيه . اما النظريات الواقعية الاخرى فقد ابتعدت في نتائجها عن الاتجاه غير التاملي الاعتيادي ابتعاد المثاليين انفسهم عنه كما سنرى في نظرات رسل المتاخرة . على ان الهدف الاول الذي تشترك فيه النظريات الواقعية جميعا هو ادحاض المثالية .

ان الطريقة الواقعية الاعتيادية للتخلص من المثالية الذاتية عند بركلي وهيوم هي اتهامها بانها تبني نتيجة مخطئة على قضية صحيحة . القضية الصحيحة هي انه « يستحيل ان نكشف عن شيء لا يكون معروفا » ذلك لان الشيء يصبح معروفا بمجرد القيام بالكشف عنه . ويعقب هذه القضية انه من المحال ان نكشف على وجه التحقيق عن الخواص التي هي للاشياء عندما لا تكون معروفة . ومن ثم يواصل المثالي في الاستنتاج خطأ فيقول « ليس للاشياء خواص عندما لا تكون معروفة ذلك لان خاصية معرفة الاشياء هي التي تكون وجودها . فالاشياء لا تكون موجودة الا عندما تكون معروفة . »

ولكن هذه النتيجة المثالية لا تعقب حقا القضية المتقدمة ، اذ ان النتيجة

الوحيدة التى يمكن تأسيسها تأسيسا سليما على القضيـة المتقدمـة هى « ان جميع الاشياء المعروفة معروفة » • هذه حقيقة ثابتة • وبمقدار ما تحقق الحجة المثالية اكثر من هذه النتيجة ، بل وبمقدار ما تستخلص النتيجة التى تستخلصها بالفعل ، نحصل على تلك النتيجة بالباس هذه الحقيقة مغالطة هى « ان جميع الاشياء معروفة » • هذا ، والحقيقة القائلة باننا لا نعرف الخواص التى للاشياء عندما لاتكون معروفة لا تؤدى الى ان الاشياء بالضرورة معروفة على الدوام • وليس من الحقيقة فى شىء اننا لا نستطيع ابدا ان نعين الخواص التى للاشياء عندما لا تكون معروفة • فنحن نستطيع مثلا ان نقرر لعدد بلغ من الكبر ان لم يفكر فيه احدا ابدا الخاصية الاتية : « ان هذا العدد يتصف بانه نصف عدد زوجى » •

وهناك مغالطة شبيهة بالاولى تقوم على الاستعمال المثالى لكلمة « فكرة » (Idea) . ويمكن التعبير عن الحجة القائلة باننا لا نستطيع الا معرفة افكارنا الخاصة فى الصورة التى تدعى القياس المنطقى Syllogism : —

(١) الافكار عاجزة عن الوجود من دون الفكر •

(٢) الاجسام المادية هى افكار على التحقيق بمقدار ما هى مدركة او معروفة معرفة مطلقة •

اذا (٣) فالاجسام المادية كلها عاجزة عن الوجود من دون العقل •

وهذا القياس المنطقى الذى هو سليم من ناحية الشكل يلبس استعمال كلمة « فكرة » معنيين • ففى المقدمة الكبرى (١) استعملت كلمة « فكرة » للدلالـة على فعل الادراك ؛ اما فى المقدمة الصـغرى (٢) فقد استعملت للدلالـة على موضوع هـذا الفعل اى الشىء او المحتوى المدرك • ولكن موضـوع فعل الفكر لا يمكن ابدا ان يكـون فعل الفكر نفسه ، بل هـو موضوعه • لذلك نجد معظم الواقعيين يتخذون نحو العقل اتجاها يصوره شيئا له القدرة على معرفة الاشياء التى هى غيره •

غير ان ادحاضا للمثالية الذاتية عند بركلي وهيوم لا يقوم بالضرورة بادحاض المثالية عند هيكل التى هى اكثر تهذيبا • وفلسفة هيكل فلسفة تقوم – فى جملة ما تقوم عليه من دعاوى – على وجود شيء ما دون حالات العقل العارف ، وحتى اذا كان هذا الشيء هو الفكر من حيث انه كل والعقل العارف مظهر ناقص له ، فيزعم ان المطلق على الاقل ينقذ المثالية من الطعن عليها بانها فلسفة ذاتية بحتة •

ولكن هل يثبت هذا الزعم تجاه اختبار التحليل ؟ يدعى الواقعى انه لا يثبت ويقول ان المطلق اما ان تكون معرفته ممكنة او غير ممكنة • فاما اذا كان المطلق ممكنة معرفته ، وجب ان يكون جزءا من اختبارات العقول الجزئية التى هى حقا اجزاء له ، اى ان وجود المطلق من حيث انه واقع ضمن الاختبارات الجزئية لا يقيم الدليل على وجود شيء خارج هذه الاختبارات الجزئية • وهكذا نعود الى الموقف الذاتى البحت ثانية ، واما من الجهة الاخرى اذا كان المطلق غير ممكنة معرفته ، فانه ينحط الى مستوى الجسم المادى عند ديكارت ولوك ، اى الى شيء فيما وراء الاختبار ويجب ان يظل وجوده – لعدم امكان دخوله فى الاختبار – فرضا غير محقق او مجرد حدس •

وهذا الموقف المتقدم ما بين اختيارين متكافئين فى الحراجة يلازم عند الواقعى كل فلسفة تجعل المعرفة مكونة من موادها فى اية صورة كانت ، وبكلمة اخرى انه يلازم جميع اشكال المثالية • هذه العبارة محتاجة الى بعض الايضاح • اعتقد معظم الفلاسفة انه لما كنا لا نستطيع ابدا ان نعرف جسما من حيث انه معروف ، اى لما كنا لا نستطيع ابدا ان نعرفه على الصورة التى هو عليها من دون ان يكون معروفا ، فان معرفة الجسم تكوّن خاصية كلية او جزأ من الجسم من حيث انه معروف • فيجب ان يختلف الجسم من حيث انه معروف عما كان قبل ان يعرف • وعليه ، فمعرفة الجسم تفضى الى تغييره او تكوينه فى صورة نستطيع معها ان نعدّ تلك المعرفة بصورة جزئية على الاقل مكوّنة

الجسم الذى نعرفه .

وتقوم اكثر النظم المثالية على مثل هذا الاستدلال المتقدم . ولكن الواقعى يعتقد ان هذا الاستدلال مخطىء ، وهو يسوق القضايا الاتية[١] لردّه وردّ اشكال المثالية المتعددة التى نظرنا فيها .

(١) ان الموجودات (الاجسام والحقائق وغيرها) التى يدرسها المنطق وعلوم الطبيعة والرياضيات ليست عقلية باى معنى من المعانى الاعتيادية لكلمة « عقلى » .

(٢) ان وجود هذه الموجودات وطبيعتها ليسا مشروطين بمعرفتها على اية حالة كانت .

اذا (٣) قد تستمر الاشياء على الوجود غير متغيرة عندما لا تكون معروفة او قد تدخل دائرة المعرفة وتخرج منها من دون ان يفضى ذلك الى تشويه واقعها .

(٤) ان المعرفة هى نوع خاص من العلاقة التى قد تقوم بين عقل ما وموجود ما .

ومن هذه القضايا انسلت النتائج الواقعية العامة الاتية :

(١) ان طبيعة الاشياء لا تلتمس أبتداء فى طبيعة المعرفة .

(٢) تكون طبيعة الاشياء ـ اذا ـ كما هى وهى مستقلة عن معرفتنا لها .

(٣) اذا فطبيعة الاشياء ليست عقلية .

وهناك مسألة اخرى ان نقول فيها كلمة قبل ان نترك ادحاض الواقعية للمثالية ، وهى مسألة وجود العلاقات وطبيعتها . تعتقد معظم النظريات المثالية ان العلاقات (Relations) هى اجزاء او حالات حدودها . وحجتهم فى

---

(١) اقتبست هذه القضايا وجزء كبير من الحجة المتقدمة من كتاب الواقعية الجديدة لست من الاساتذة الامريكيين . وقد نشر سنة ١٩١٢ .

ذلك باختصار هى : ان كل جسم يرتبط من دون شك بجميع الاجسام الاخرى فى العالم ؛ فبيضة الدجاجة اقرب الى الشكل الاهليلجى من كرة « الكريكت » واسهل انكسارا من المطاط الهندى واكبر حجما من بيضة طير البان واصغر من بيضة النعامة . ولو ان البيضة لم ترتبط بالاجسام الاخرى بهذه العلاقات لما كانت بيضة . فعلاقات البيضة اذا تقوم بتكوين طبيعة البيضة ووجودها . وعلى هذا ، فلا توجد اشياء تدعى علاقات مستقلة ، بل ان جميع العلاقات هى حالات للاشياء او الحدود التى تربطها ، وهى التى تجعل تلك الحدود كما هى . من هذا نخلص الى ان الاشياء لما كانت جميعها مترابطة بعضها ببعض ، كانت طبيعة كل شىء تحوى جزءا من طبيعة جميع الاشياء وتكوّنها . وهكذا نمضى مرة اخرى فى الطريق الذى يؤدى الى المطلق . فمن الضرورى للواقعى اذا ان يثبت استقلال العلاقات عن حدودها ان هو اراد الابقاء على استقلال الاشياء بعضها عن بعض وعلى تعددها .

وجواب الواقعى على وجه التقريب يقوم على التقرير ان البيضة لا ترتبط مع الاجسام الاخرى بهذه العلاقات المتعددة التى ذكرناها ، الا لأنها بذاتها بيضة ، وهى مستقلة عن هذ العلاقات . ولو كانت البيضة علاقتها (كما تزعم المثالية) لاضطررنا ان نقول ان مجموعة العلاقات التى هى البيضة ترتبط بعلاقات معينة مع عدد من مجاميع اخرى من العلاقات : ولما احتوى العالم الا على عدد لا نهاية له من العلاقات دون شىء آخر تربطه .

لهذا ، يضع الواقعى البديهية الاتية المعروفة « بديهية العلاقات الخارجية » . ففى القضية الاتية : ان ارتبط الحد (أ) بالحد (ب) بالعلاقة (ع) فان ع (أ) لايكوّن (ب) ابدا ، وان ع(ب) لايكون (أ) ابدا ، كما وان (ع) لا تكون (أ) ولا (ب) . فمن هذا نرى ان الزعم الواقعى القائل انه عندما يدخل عقل (أ) فى علاقة مع جسم (ب) (والعلاقة فى هذه الحالة تكون علاقة معرفة) لا تغير معرفة (ب) من قبل (أ) فى (ب) شيئا ولا تكوّنها زعم

وهو ليس الا حالة خاصة من البديهية العامة للعلاقات الخارجية .

(٢) نظريات الادراك الواقعية :

يجب ان ننظر بعد هذا فيما يقوله الواقعيون فى الناحية الايجابية من هذه المسألة . فاذا لم تحل الاجسام الى حالات العقل العارف ، فاى بيان يجب ان نقدمه لعملية الادراك التى تصبح هذه الاجسام بها معروفة ؟ يعالج معظم الواقعيين باسهاب مشكلة الادراك . وانه ليظهر انه اذا كان هدف الواقعيين الابقاء ما امكن على نظرة البداهة فى العالم فى الوقت الذى يحسبونه فيه حسابا لامكان الخطأ ، وجب ان تكون مشكلة الادراك النقطة المبدئية لفلسفتهم .

ويمكن تقسيم النظرات الواقعية فى الادراك الى انواع ثلاثة : الاولى منها تذهب الى وجود عناصر ثلاثة فى الادراك ، والثانية تعتقد وجود عنصرين ، واما الثالثة فتعتقد وجود عنصر واحد فقط . واننا سنرجىء البحث فى النظرة الثالثة (وتعرف الواقعية الجديدة فى بعض الاوقات) الى الفصل المقبل (حيث تسنح لنا الفرصة للرجوع اليها فيما يتعلق بالتطورات المتأخرة لفلسفة رسل) ونصف هنا بايجاز النظرة الاولى والثانية .

(١) يعتقد الفيلسوف النمساوى مينونك (Meinong) ان العناصر الثلاثة الداخلة فى ادراك جسم ما هى : فعل الفكر ومحتوى فعل الفكر والموضوع . وفعل الفكر واحد فى كل حالتين لهما نوع واحد من الوعى . وعليه ، فاذا ادركت بقرة وادركت حصانا يكون فعل الادراك فى الحالة الاولى مماثلا تماما لفعل الادراك فى الحالة الثانية . اما محتوى الادراك فانه فى الحالة الاولى يختلف عما هو فى الحالة الثانية ، اذ يكون المحتوى بقرة فى حالة الادراك الاول ، ويكون حصانا فى حالة الادراك الثانى . والمحتوى متميز ايضا تميزا واضحا عن الموضوع ، ذلك لان المحتوى يجب ان يكون

موجودا فى العقل وقت حصول الادراك على حين قد يكون الموضوع فى الحقل ، وقد يكون فى الماضى كما فى حالة التذكر او فى المستقبل كما فى حالة توقع حدوث شىء ما . ولما كان كل ادراك - لا بل وكل فكرة - يجب ان يوجه نحو شىء ما ، فانه من المستحيل ان توجد فكرة من دون موضوع ، ولو انه قد يوجد موضوع من دون فكرة .

ان الصعوبة الاولى لهذه النظرية تقوم على محاولة تمييز فعل الفكر عن محتواه ، اذ لا يمكن تصور فعل فكر خالص مجرد من جميع الخصائص التى تعطيه صورة بقدر ما لا يمكن تصور جوهرا ماديا خالصا مجردا من جميع الصفات التى تعطيه صورة . والحق انه لا يوجد شىء من حيث انه فعل او موضوع خال من الصفات ، اذ ان تلك الصفات تكوّن الفعل . ومن المستحيل من الناحية النفسية ايضا ان نميز فى الوعى فكرة لا تكون فكرة لها محتوى معين . ولهذا يفضل معظم الواقعيين ادماج الفعل والمحتوى وعدّ الادراك من حيث انه يقوم على عنصرين وعلى عنصرين فقط .

(٢) ان النظرة القائلة بان عنصرين فقط يدخلان فى الادراك سائدة بين عدد كبير من الواقعيين . وقد دعا الى هذه النظرة دعوة قوية واضحة البرفسور الكسندر (Alexander) الذى قال عن الادراك انه عملية يمتع العقل فيها نفسه بوجوده مع الموضوع . وفيما ياتى بيان نموذجى عن هذه النظرة للبرفسور دوز هكس (Dawes Hicks) .

الصلة بين الجسم المادى والعقل العارف ثنائية : ففى وقت واحد يكون الجسم منبها لفعل المعرفة ويحدد طبيعة هذا الفعل او محتواه .

فالجسم المادى يولد تنبه اعضاء الحس عند مجاورته لها . وهذا التنبه ينتقل بعمليات عصبية صرفة الى الدماغ ويدخل فى الوعى على هذه الصورة . وهذا الوعى يجب ان يكون موجها بالضرورة نحو شىء ما ، والواقع انه يكون موجها نحو الجسم المادى الذى هو المنبه . فالجسم المادى اذا هو منبه

الفعل الواعى وهو محتواه فى وقت واحد . والحقيقة القائلة بان الجسم المادى يحدد خصائص الفعل الواعى او محتواه تؤدى الى ان كل فعل يجب ان يختلف عن الافعال الاخرى بالاوصاف : فادراك لون احمر حدث عقلى يختلف عن ادراك لون اخضر . هذا ، والعقل فى هذه العملية لا يكون آلة قابلة بصورة بحتة ، بل على العكس يكون فعالا . وتقوم فعاليته فى الغالب على الاختيار ، وهذا الاختيار تمليه مصالحنا الخاصة واستعدادنا البدنى ومزايانا العقلية . فواضح ان الوردة ـ ولنرمز اليها بالحرف و ـ تظهر لفنان وعالم نباتي ورجل مصاب بعمى الالوان باشكال ثلاثة مختلفة . وهذه المظاهر ـ و١ ، و٢ ، و٣ ـ تؤلف محتويات افعال الادراك الثلاثة عندالفنان والعالم النباتى والرجل المصاب بعمى الالوان على التعاقب . ولما كان كل ناظر ينبه بصورة مغايرة على بعض مزايا الجسم على حساب المزايا الاخرى ، فان كل محتوى يختلف عن المحتويات الاخرى . وهذا لايعنى ان ـ و١ ، و٢ ، و٣ ـ موجود من حيث انها اوجهاً مختارة بالفعل من (و) بصورة مستقلة عن الناظر بالمعنى الذى توجد فيه (و) بصورة مستقلة عنه . ان ـ و١ ، و٢ ، و٣ ـ مختارات من مجموعة صفات (و) لا يميزها فى (و) الا التحيز الخاص لانتباه الناظر والواقع ان هذه المختارات هى اشكال ظهور (و) عندثلاثة ناظرين مختلفين . ولكن هذه المختارات على ذلك ليست موجودات فى عقل الناظرين فقط، بل هى مختارات خاصة من صفات الجسم (و) الموجودة بالفعل . وهكذا اثبتنا استقلال الاجسام الخارجية (عن العقل) وفسرنا المظاهر المختلفة التى تقدمها الاجسام الى ناظرين مختلفين فى وقت واحد .

ومن المؤسف له ان تعليلا بسيطا غير ملتو كهذا لا يرضينا فى النهاية . والتطورات المتأخرة للواقعية التى سننتقل الى وصفها فى الفصل المقبل تبين ان هذا التحليل فى رأى كثيرين غير مرض ، وانه مقصر بصورة خاصة فى المطلب الاول لتفسير الخطأ .

(٣) الواقعية الانتقادية :

تحت اسم الواقعية الانتقادية عرض سبعة فلاسفة امريكيين للواقعية صورة اخرى بارزة في الفلسفة الحديثة وهم الاساتذة دريك (Drake) ولفجوى (Lovejoy) وبرات (Pratt) وروجرز (Rogers) وسانتيانا (Santayana) وسيلرز (Sellars) وسترونك (Strong) . والميزة الفارقة لهذه الصورة تقوم على نظرتها الى طبيعة الاجسام التى تكوّن حقائق الادراك المعطاة (data) التى لم يضل بشأنها المثاليون سواء السبيل ضلالا تاما فحسب ، بل والمدارس الواقعية الاخرى ايضا كما تقرر الواقعية الانتقادية .

وعلى الجملة اعتقد الواقعيون كما رأينا ان حقائق الادراك المعطاة (data) هذه هي الموجودات المادية الفعلية التى يعتقد انها تؤلف مكونات العالم ، وذهبوا الى ان الادراك عملية تدخل هذه الاجسام بواسطتها ضمن اختبارنا على نحوما فندركها مباشرة . على انه يقال ان هذا البيان مغلوط فيه للاسباب الاتية .

(١) لا يمكن ان يكون جسم ما في وعيين في وقت واحد . فاذا كان في اختبار الشخص (أ) فانه لا يستطيع ان يكون في اختبار الشخص (ب) في الوقت نفسه ـ هذا اذا اخذنا كلمة « في » بمعنى « جزء من » .

(٢) يقول العلم ان الاجسام المادية ليست بذاتها حقائق الادراك المعطاة (data) ابدا ، بل ان هذه الحقائق المعطاة هي رسائل ترسلها الاجسام المادية . فظهور نجم من النجوم فوق سمت الرأس تماما الآن هو في الحقيقة رسالة ارسلها نجم ربما قد زال من الوجود قبل الاف السنين . فلا يمكن ان يقال باننا نختبر النجم بالفعل . فكل حالات الادراك تسجل حقائق معطاة (data) تختلف في الزمان (لا سيما في حالة السمع) وتختلف في المكان ايضا عن الجسم الذى يظن انه احدث هذه الحقائق المعطاة . فالحقيقة المعطاة

(datum) للادراك رسالة هي غير الجسم الذي يظن انه بعث بها .

(٣) لو دخل في اختبار الشخص (أ) الذي له نظر سليم الجسم من حيث انه شيء ازرق ، ودخل في اختبار الشخص (ب) المصاب بعمى الالوان هذا الجسم من حيث انه شيء اخضر ، لزم علينا ان نفترض ان ذلك الجسم هو ازرق وهو اخضر في وقت واحد . وهكذا يستحيل وجود المدركات المخطئة .

ولكن النظرة المثالية في الادراك غير مرضية ايضا بنفس الدرجة . فعلى الجملة يزعم المثاليون ان حقائق الادراك المعطاة (data) موجودات نفسية هي افكار المدرك او حالاته العقلية التي قد تكون ـ وقد لا تكونه ـ نسخا من جسم خارجي وجوده يجب ان يظل على خير الحالات افتراضا . الا ان الواقعيين الانتقاديين يصرون على ان الحقائق المعطاة (data) لا يمكن ان تكون هي هي الحالات العقلية ، وذلك لانك لو فرضت ان الحقيقة المدركة المعطاة هي ـ بلغة احد الواقعيين الانتقاديين ـ « عجلة مدورة قطرها ثلاثة اقدام تقريبا تتحرك بعيدة عنا بين هذه الدار والدار التي تجاورها » . فواضح ان حالتي العقلية ليست بالمدورة وليس قطرها ثلاثة اقدام ولا هي بين هذه الدار والدار التي تجاورها . فالحالة العقلية اذا يجب ان تكون شيئا غير الحقيقة المعطاة المدركة . ويزعم ايضا انه بالرغم من ان شخصان (أ ، ب) قد يدركان حقيقة معطاة قوامها شيء واحد كلون احمر مثلا الا ان حالة (أ) العقلية يجب ان تختلف عن حالة (ب) العقلية بالاوصاف ، لانها حالة (أ) وحسب .

هذا ، فاذا لم تكن الحقيقة المعطاة الجسم المادي ولا اختبارا من ذلك الجسم او وجها منه ، ولا حالة المدرك العقلية ، وجب الا يكون الادراك ما يعرف بعملية ذات حدين ، بل وجب ان يتضمن حدودا ثلاثة ، على ان يكون الحد الثالث هو الحقيقة المعطاة .

فما هي الحقيقة المعطاة على رأي الواقعية الانتقادية ؟ **الحقيقة المعطاة** هي

مركب ذاتى او جوهر يظن وقت حدوث الادراك انه احد خصائص جسم موجود ولو انه ليس بذلك الجسم • وفيما يأتى هو ما يحصل اثناء الادراك بصورة عامة • اذا اتصل جسم (ج) مع كائن واع (أ) ، فانه يحدث تأثيرا فى (أ) • وهذا التأثير سببى ،فان ما يحدثه – فى جملة اشياء اخرى – ظهور مركبات ذاتية خاصة عند (أ) • وهذه المركبات الذاتية (ب) هى حقائق الادراك المعطاة يبرزها (أ) الى العالم الخارجى او يخال انها موجودة هناك ؛ وتكون المركبات الذاتية فى الادراك الصحيح هى خصائص الجسم (ج) اوممائلة لها • فالادراك اذا هو « تصور مركبات ذاتية فى العالم الخارجى وعزو وجودها – ضمنا – اليه » • فاذا كان الادراك صحيحا ، كانت المركبات الذاتية خصائص الجسم (ج) بالفعل الذى ولد بتأثيره بروزها • وحق لنا ان نعزوا وجودها الى هذا الجسم • اما اذا لم يكن الادراك صحيحا ، فلا تكون المركبات الذاتية صفات الجسم الفعلية ، ولا يحق لنا ان نعزوا وجودها اليه ، وقد حكى لنا عن هذه المركبات الذاتية انها غير موجودة ، انما لها كينونة او قيام منطقى فقط وهى – لذلك – لا تتغير فى حالة كونها حقائق الادراك المعطاة ولا فى حالة اغفالها من اجل حقائق معطاة اخرى • والحق ان البرفسور سانتيانا تكلم عن الجواهر اى الحقائق المعطاة كما تكلم افلاطون (Plato) على المثل (Ideas) او الصور (Forms) : فالجواهر عنده ثابتة كائنة وهى قائمة فى الكون منذ الازل تنتظر عقولنا الرائدة ان تكشف عنها • ولكن الجواهر او الحقائق المعطاة ، لما كانت فى الادراك الصحيح خواص الجسم الذى قام بعملية الادراك كلها او مماثلة لها ، كان فى استطاعة الواقعى الانتقادى ان يصر على ان « المعرفة هى رؤية اجسام خارجية غائبة عنا من ناحية حقيقية ومهمة جدا – هى مشاهدة طبيعة الاجسام او كنهها » • وبعبارة اخرى انا نعرف خصائص جسم وصفاته عن طريق ادراك الحقائق المعطاة التى تولد هذه الخصائص ، ولو ان الموجود المادى الفعلى لا يدرك ابدا

ولا يمكن ادراكه ابدا .

ويستطيع الواقعي الانتقادي ان يدعي كذلك ان نظريته تتجنب الصعوبات التي تلازم البيان الواقعي للخطأ في العادة لان الادراك ، لما كان يعني عزو مجموعة معينة من الخصائص (ب) الى واقع خارجي معين (ج) صفاته تماثل تلك الخصائص ، فان الخطأ يتكون من عزو خصائص او جواهر الى واقع ليس له هذه الخصائص ، اي انه يتكون من الظن بان الحقائق المعطاة عندنا هي في الحقيقة خصائص الجسم في الوقت الذي ليست هي فيه خصائصه .

فالنظرة التي رسمنا معالمها الآن ليست نظرية سهلة الاتباع ، كما ان الاختلافات المهمة التي دسها الكتاب المتعددون في بياناتهم عن نظراتهم لم تسهل على الطالب هذه المهمة .

وعليه ، فعلى حين تكون الحقيقة المعطاة عند عدد من الواقعين الانتقاديين موجودا منطقيا متقوما بذاته يكشف عنه العقل الرائد للمدرك ، تكون عند فريق آخر بروزا عقليا لا نجده بل تصوره ، ويعزى ظهوره في الحقيقة الى حوادث معينة في الحالات العقلية . ان النظرة الاولى تحط بالادراك الى مرتبة الحدث العرضي البحت الذي تنعدم فيه كل علاقة بين الجسم الاصلي (ج) والحقيقة المعطاة (ب) التي ندركها اتفاقا . اما النظرة الاخرى فانها الى حد مخيف قريبة الى المثالية الذاتية التي تصور اننا نعرف بروزاتنا اي تصوراتنا العقلية فقط . هذا ، ولو انا تركنا هذه الاختلافات في الرأي جانبا ، ونظرنا الى الواقعية الانتقادية في جملتها لوجدنا انها ما زالت مستهدفة لاعتراضات كبيرة . واهم هذه الاعتراضات هي ما يأتي : ـ

(١) يمنع تحليل الواقعية الانتقادية للادراك امكان الحصول على اية معرفة حقيقية عن الواقع . فقد رأينا ان الادراك عملية ثلاثية الحدود تتضمن العقل العارف او حالة (أ) العقلية والحقيقة المعطاة او الجوهر المعروف (ب) والجسم المادي (ج) الذي تماثل خواصه الحقائق المعطاة في الادراك الصحيح .

فاذا عرفنا (ب) دائما وفى جميع الاحوال ولم نعرف (ج) فى اية حالة كانت ، لا نستطيع ان نعرف اى شيء عن (ج) بمعنى اننا لانستطيع ان نعرف ما اذا كان الجسم (ج) موجودا او له خاصية التأثير فى العقل وجعله يتصور الحقائق المعطاة • والى جانب هذا ، اذا امتنعت علينا اية معرفة مباشرة لصفات الجسم (ج) او طبيعته ، تعذر علينا ان نعرف ما اذا كانت الحقائق المعطاة تمثل تلك الصفات حقا او لا تمثلها • وقد نعتقد لاسباب عملية (Pragmatic) ان الادراك على الاجمال يعطينا عن الواقع تمثيلا دقيقا • ولكن هذا الاعتقاد سيظل اكثر من مجرد حدس بقليل نستطيع ان نعده مرجحا او غير مرجح بالنسبة الى تمسكنا ـ او عدمه ـ بتعاليم الواقعية الانتقادية تمسكا مستقلا وان كنا لانستطيع ان نستخدمه فى تأييد هذه التعاليم ما لم نعرف الواقع مباشرة • فلا تمدنا الواقعية الانتقادية بمقياس للقطع بصحة ادراكاتنا او خطئها فى الواقع • فأما اذا كانت ادراكاتنا صحيحة ، فلا يمكن التحقق من صحتها قط ، واما اذا كانت غير صحيحة ، فلا يمكن القول اننا ادركنا صفات الشيء الحقيقى فى وقت ما •

(٢) تعزو الواقعية الانتقادية حدوث الادراك الى التأثير الذى يحدثه جسم معين فى الدماغ : التأثير الذى يجعل الدماغ يبرز او يتصور خواص الجسم من حيث انها حقائقه المعطاة • فاذا انعدم هذا التأثير انعدم بروز هذه الحقائق المعطاة •

يعجز هذا المبدأ اذا عن تزويدنا باى تعليل لتكوين الادراك المخطىء • فاذا كان تأثير الجسم فى الدماغ هو الذى يجعلنا نتصور خواص الجسم فى الخارج ، فكيف يتسنى لنا ان نتصور فى بعض الاوقات خواصا ليست هى خواص ذلك الجسم ولا يمكن ان تتجسم فى الواقع كما يقول الواقعيون الانتقاديون • واذا كانت لدينا القوة على توليد الحقائق المعطاة توليدا ذاتيا من دون ان يكون لها مقابل فى الواقع ، فلم لا ندعى ان الادراكات كلها من

هذا النوع ؟

(٣) تتخذ هذه النظرية للصحيح والخطأ مقياسا لا يمكن تطبيقه وان كان خاليا من التناقض من ناحية الشكل ، فالاعتقاد الصحيح يعنى عزو الحقائق المعطاة (ب) الى واقع خارجى (ج) تكون خواصه تلك الحقائق المعطاة . ولما كنا لانعرف الجسم المادى (ج) ابدا ، فاننا لا نستطيع باية حالة كانت ان نعرف ما اذا كانت عقائدنا صحيحة او مخطئة .

والحق ان هذه النظرية ، كجميع نظريات الادراك الثلاثية الحدود ، تكون رجوعا الى تصويرية الفيلسوف ديكارت . فاذا نحن سلمنا اننا لانستطيع معرفة الواقع مباشرة ، امتنعت علينا معرفة الواقع على الاطلاق ، ورجعنا ـ بحكم المنطق ـ الى مثالية كانت (Kant) او مثالية بركلى الذاتية التى تقرر اننا لانعرف الا افكارنا الخاصة .

الفصل الثاني

فلسفة برتراند رسل

يمكن دراسة فلسفة رسل فى مراحل ثلاث متعاقبة وافق ظهورها نشر كتب ثلاثة له وهى : مشكلات الفلسفة(The Problems of Philosophy) ومعرفتنا للعالم الخارجي (Our Knowledge of the External World) وتحليل العقل (The Analysis of Mind) •ويمكن وصف تطور فلسفته الذى نستطيع ان نتعقبه فى هذه الكتب الثلاثة بالاستعمال المتواصل لموسى اوكام[(١)] (Occam) استعمالا من شانه ان يشتد صرامة فى تطبيقه على مكونات العالم • اصدر الراهب اوكام فى العصور الوسطى بديهية مفادها « ان الموجودات لاتتزايد بغير ضرورة » •فالتغيرات التى حصلت فى فلسفته تقوم على استئصال دائم للعناصر غير الجوهرية واختزال العالم الى عدد من المكونات الاساسية متناه فى الصغر •

١ ـ مشكلات الفلسفة :

تعرف النظرية التى يدعو اليها رسل فى مؤلفاته المتأخرة عادة بالواقعية الجديدة (Neo-Realism) •على انه فى كتابه « مشكلات الفلسفة » المنشور سنة ١٩١١ يعرض فلسفة لا تشارك التطورات المتأخرة من فلسفته الا قليلا • فعلى حين نجد فى هذا الكتاب سمات تهدى الطريق الى الواقعية الجديدة نجد انه يقارب المثالية فى روحه واتجاهه ، وانه فى معالجته لمشكلات الادراك اقرب ما يكون الى النظريات التى ان القينا عليها نظرة فى الفصل المتقدم •

---

(١) موسى اوكام : اصطلاح فى الانكليزية معناه الآله التى تستأصل كل شىء ياتى امامها •

يبدأ رسل فى الحملة على الموقف المثالى الاعتيادى ـ كما هو متخذ فى فلسفة بركلى مثلا ـ الذى يقرر ـ بمقدار ما هو منسجم مع نفسه كما رأينا ـ ان الموجودات الوحيدة التى نستطيع معرفتها هى افكار فى عقولنا ، بمعنى انه لما كان كل ما نعرفه عن شجرة هو سلسلة من الانطباعات او الافكار التى يطبعها ما يدعى شجرة على حواسنا ، فأن الشجرة فى الواقع تتكون من هذه الافكار الموجودة فى عقولنا وجودا كلياً .

ان قبول هذه النظرية يرجع عند رسل الى اللبس فى استعمال كلمة « فى » . عندما اقول «فى عقلى رجل» لا اقصد ان الرجل موجود فى عقلى ، بل اقصد ان فكرة الرجل موجودة فى عقلى . غير ان الفكرة تختلف عن الرجل . والواقع اننا لانستطيع ان نفكر فى الرجل الا لان الرجل شىء غير فكرتنا عنه . فالتفريق بين فعل الفكر (الفعل الادراكى) وموضوع هذا الفعل له اهميته الجوهرية . واذا غضضنا النظر عن هذا التفريق او تعامينا عنه (كما قيل ان بركلى تعامى عنه) أنتهينا الى الموقف القائل اننا لانستطيع معرفة وجود شىء عدا افكارنا الخاصة . ورسل يعتقد ان هذا الموقف المعروف بالذاتية البحتة لا يمكن ادحاضه من الناحية المنطقية ، ولكنه يرى عدم وجود ضرورة للتسليم بصحته من الجهة الاخرى . ومهما يكن من شىء اننا اذا اردنا ان نهمل الفرضية الذاتية البحتة ، فاننا نستطيع ان نقوم بذلك بافتراض وجود فارق بين فعل الفكر وموضوعه الذى اشرت اليه الآن ، اى اذا عـرّفنا العقل بانه شىء له خاصية التعـرّف على الاشياء التى هى غيره . فمعرفة الاشياء اذا تقوم على علاقة موجودة بين العقل وموجود ما غير العقل الذى يعرف .

وبعد اثبات امكانية وجود الاجسام الخارجية ، ينبغى علينا الان ان ننظر فى الاشكال المتعددة لهذه العلاقة . هناك عند رسل شكلان لهذه العلاقة يدعيان : المعرفة عن طريق التعـرّف (Knowledge by Acquaintance)

والمعرفة عن طريق الوصف (Knowledge by Description) • « فلنا علم بواسطة التعـرف بكل شيء نعيه مباشرة دون اللجؤ الى عملية الاستدلال او معرفة الحقائق » • فاذا نحن تأملنا فى جسم مادى كالمنضدة مثلا ، كان ما نعـرفه عنه عن طريق التعـرف ليس بالمنضدة نفسها بل هو عدد من حقائق الحس المعطاة (data) التى تدركها الحواس المختلفـة كالصـلابة والنعومـة والاستطالة وغيرها ، وهى موجودات تكون ظـاهر المنضدة • اما معرفـة المنضدة من حيث هى فليست مباشرة ، بل هى ما يسميه رسل المعرفة عن طريق الوصف •فنحن نصف المنضدة بواسطة حقائق الحس المعطاة التى نعرفها مباشرة ، ونسلم ايضا صحة قضية معينة هى « انهذه الحقائق الحسية المعطاة تتولد من جسم مادى » • ويقول رسل « اما الشىء الذى هو المنضدة بالفعل فانه ليس معروفا عندنا على وجه التحقيق » • ومع هذا يزعم ان معرفتنا حقائق الحس المعطاة عن طريق التعرف ومعرفتنا الحقيقة العامة عن الحقائق الحسية المعطاة التى نعرفها نحن مباشرة تبرران افتراضنا وجود الجسم المادى الذى لا نعرفه مباشرة • ولسوف ينجلى لنا ان كل معرفة بالوصف تتضمن بعض المعرفة بالحقائق على نحو مماثل •

على ان معرفة الحقائق تتضمن ايضا المعرفة بواسطة التعـرف لاشياء معينة تختلف فى طبيعتها عن حقائق الحس المعطاة اختلافا جوهريا •وهذه الاشياء موجودات يسميها رسل الكليات (Universals) • وهذه الكليات وتسمى احيانا المفاهيم (Concepts) او الافكار المجردة (Abstract Ideas) موجودات مثل « البياض » و « العدل » و « فى » الظرفية و « عن يسار » المكانية وغيرها •

يثبت رسل وجود هذه الموجودات او بالاحرى قيامها (لانه اذا اردنا ان نشير الى ان هذه الموجودات غير موجودة فى المكان ولا فى الزمان ، وانها لا تدرك بالحواس ، وجب ان نستعمل كلمة غير كلمة وجود (existence)

للدلالة على نوع الكينونة التى لهذه الموجودات) على النحو الآتى : اذا اخذنا عبارة مثل « اندبره هى فى شمال لندن » وامعنا فى معنى الكلمات « فى شمال » فواضح (١) ان قولنا « فى شمال » يدل على شىء ما لان العبارة يتغير معناها اذا ابدلنا هذه الكلمات بالقول « فى جنوب » ، (٢) ان معنى « فى شمال » غير موجود فى اندبره ، (٣) وهذا المعنى غير موجود فى معنى كلمة لندن و (٤) ليس معنى « فى شمال » من صنع عقل الانسان لان اندبره لا زالت تقع فى شمال لندن حتى اذا لم يعرف الانسان ذلك بل وحتى اذا زال هو من الوجود . فاذا كان التفكير فى عدم مستحيلا كان « فى شمال » شيئا ما قائما بذاته بدون شك .

وبطرائق شبيهة بالطرق المتقدمة يثبت رسل وجودا او قياما مستقلا للافكار العامة او الكليات مثل « البياض » و « فى » الظرفية المكانية و « العدل » . وترجع هذه النظرية جزئيا الى افلاطون الذى اعتقد الكينونة المستقلة للصور (Forms) الازالية كصور الخير والحق والجمال التى تصورها على نحو لايختلف فى كثير عن كليات رسل . على ان رسل تقدم على افلاطون فى ناحيتين : انه لم يعترف بوجود كليات لاسماء الذوات « كالانسانية » وكليات للصفات « كالبياض » فحسب بل اعترف ايضا بوجود كليات للافعال وحروف الجر .

تعبر حروف الجر والافعال عن العلاقات بين شيئين او اكثر . ونحن اذا لم نعترف بالوجود المستقل لهذه الانواع من الكليات استحال علينا على رأى رسل ان نقرر استقلال الاجسام المادية بل والعالم الخارجى . هذه نقطة مهمة لان عددا كبيرا من الفلاسفة ـ وان لم يكن معظمهم كما رأينا فى الفصل المتقدم ـ اعتقدوا ان العلاقات مثل « فى » الظرفية ليست بكليات مستقلة خارج حدودها ، بل هى على نحو ما حالات او أجزاء للحدود التى تربط بينها . ومهما يكن من شىء ، اذا نحن قبلنا هذه النتيجة ، اى اذا نحن

رفضنا ما يدعى بديهية العلاقات الخارجية التى تقرر استقلال العلاقة « على » الفوقية مثلا ، فاننا اما ان نخلص الى (١) ان فى الكون شيئا واحدا فقط ، وان تعدد الاشياء الظاهرى ما هو فى الواقع الا أوجها ناقصة لذلك الشىء (وهذه هى نظرة سبينوزا (Spinoza)) او (٢) انه اذا كان فى الكون عدد من الاشياء المختلفة ، فانها لا تستطيع ان يتفاعل احدها مع الاخر لان هذه المفاعلة تقتضى ان يدخل بعضها مع بعض فى علاقات (وهذه هى نظرة ليبنز (Leibniz) .

لذلك كان من الضرورى للمستر رسل ان يثبت وجود الكليات وجودا مستقلا ، وان يثبت معرفتنا لها عن طريق التعرف لا من اجل نظريته العامة فى العالم الخارجى فحسب بل من اجل تعاليمه الخاصة فى المعرفة بواسطة الوصف ايضا ، ذلك لانه (١) لما كانت المعرفة بالوصف تتضمن على الدوام بعض المعرفة بالحقائق كما رأينا و (٢) لما كنا لا نستطيع معرفة الحقائق او بتعبير ادق لما كنا لا نستطيع معرفة ما اذا كانت القضايا صحيحة الا عندما نعرف الاجزاء المكونة للقضايا بالتعـرّف و (٣) لما كانت كل قضية تحوى كلية واحدة او اكثر ، وجب ان تكون معرفة الاجسام المادية متوقفة عند رسل على وجود الكليات من جهة وعلى معرفتنا المباشرة لها بواسطة التعـرّف من جهة اخرى .

ان الاهمية الرئيسة للمعرفة بواسطة الوصف هى انها تمكننا من اجتياز حدود خبرتنا المباشرة ومن معرفة اشياء لم نختبرها قط مثل « ان رئيس جمهورية الولايات المتحدة حليق الوجه » و « اجتاز قيصر روبكن (Rubicon) [١] » .

---

(١) روبكن : جسر فى شمال ايطاليا عبره يوليوس قيصر لمحاربة بومبى Pompey' واصبحت العبارة « اجتاز قيصر روبكن » مثلا يضرب به فى الشجاعة .

اجمالا لفلسفة رسل فى هذه المرحلة نقول انها اعترفت بوجود اربعة انواع مختلفة من الموجودات على الاقل وهى : (١) العقول العارفة و (٢) حقائق الحس المعطاة (data) التى تعرف بواسطة التعرّف و (٣) الكليات التى تعرف بواسطة التعرّف و (٤) الاجسام المادية التى تعرف بواسطة الوصف • فالملاحظ على فلسفة رسل فى هذه المرحلة انها تشارك الواقعية البديهية الساذجة اكثر من مشاركتها الواقعية الجديدة • وعلينا الان ان نبين كيف يواصل رسل استخدام موسى اوكام فى استئصال هذه الموجودات المتعددة فى التطورات المتأخرة من تفكيره •

٢ ـ معرفتنا للعالم الخارجي :

يوطىء رسل لمشكلة الادراك الحسى فى كتابه « معرفتنا للعالم الخارجى » المنشور سنة ١٩١٤ من وجهة نظر مختلفة تماما عن وجهة النظر المتقدمة ، اذ كان هدفه ان يمضى بالشك الابتدائى الى ابعد الحدود الممكنة أولا وان يعيد بناء عالم الخبرة من ابسط المواد ومن اقل عدد من الافتراضات بعد التخلى عن كل ما يمكن الشك به بعدئذ • ويشير رسل الى ان معظم الفلاسفة فى بياناتهم مشكلة الادراك الحسى افترضوا أولا افتراضا ضمنيا وجود عقول الناس الآخرين ووجدوا بعدئذ صعوبة فى تعليل ظهور الجسم المادى الواحد بمظاهر مختلفة لشخصين فى وقت واحد او لشخص واحد فى وقتين لا يمكن ان نظن انه تغير بينهما • وكانت نتيجة هذه الصعوبات ان الفلاسفة اما انهم انتهوا الى الشك فى وجود واقع خارجى مطلقا عدا العقل (وهذا هو موقف معظم المثاليين) واما انهم انساقوا الى الاعتقاد بان هذا الواقع لاتمكن معرفته ابدا حتى اذا كان موجودا (وهذا هو موقف كانت) •

ان طريقة رسل للتخلص من هذه الصعوبة هى ازالة ما يدعى

بالاجسام المادية من الكون مع الاحتفاظ بوجود عالم خارجي • وفي الحال يتبادر الى اذهاننا هذا السؤال : مما اذا يتكون العالم الخارجي اذا لم يكن متكونا من الاجسام المادية ؟ جواب رسل هو ان العالم يتكون من حقائق الحس المعطاة (data) ؛ وحقائق الحس المعطاة هذه ليست اجساما مادية ، بل هي موجودات مثل قرعات الصوت وانواع اللون نعرفها ـ بلغة مشكلات الفلسفة ـ بواسطة التعرّف ، اى نعيها مباشرة عند الاحساس • ويسمى رسل حقائق الحس المعطاة هذه الاجسام المحسوسة (Sensible Objects) للتميز (١) بين الاحساس الذى هو حدث عقلى يقوم على وعينا الجسم المحسوس و (٢) بين الجسم المحسوس الذى نعيه عند الاحساس • ويمضى رسل قائلا « عندما اتحدث عن الجسم المحسوس يجب ان يفهم انى لا اعنى به شيئا كالمنضدة ، بل ذلك النوع من اللون الذى نراه بصورة آنية عندما ننظر الى المنضدة ، وتلك الصلابة الخاصة التى نشعر بها عند الضغط على المنضدة باليد ، وذلك الصوت الخاص الذى نسمعه عندما نضرب عليها باليد • أسمى كل واحد من هذه جسما محسوسا كما أسمى وعينا اياه احساسا » •

ان الفارق الرئيس بين موقف رسل هنا وموقفه المرسوم فى كتاب « مشكلات الفلسفة » هو ان رسل فى الوقت الذى كان مستعدا فى مؤلفه المتقدم للتسليم بوجود المنضدة وان كانت معروفة بالوصف فقط ، لا يرضى هنا الاعتراف بوجود اى صنف من الموجودات عدا حقائق الحس المعطاة (data) التى نختبرها عند الاحساس • ووجود حقائق الحس المعطاة هذه بخلاف وجود المنضدة وقتى عابر ؛ فقد يزول بعد زوال الاحساس وقد يستمر على الوجود مدة قصيرة من الزمن بعده فقط • اذا ، فما هى المنضدة التى نقتنع بوجودها اقتناعا لاشك فيه ؟ يقول رسل ان المنضدة انشاء او بناء منطقى من المظاهر المختلفة التى تقدمها مجموعة من حقائق الحس المعطاة الى اشخاص مختلفين • وهذه المظاهر تختلف بالضرورة بعضها عن بعض دائما ،

ذلك لان كل عقل (شخص) ينظر الى العالم من وجهة نظر خاصة به . من هذا « فالعالم الذى يراه عقل (شخص) لا يشارك العالم الذى يراه عقل آخر فى مكان ما لان الاماكن لا يمكن تكوينها الا من الاشياء الموجود فيها والتى تحيط بها » . ومهما يكن من شىء ، يحق لنا ان نفترض انه « بالرغم من وجود اختلافات بين العوالم المختلفة ، فان كل عالم موجود وجودا كاملا مثلما يرى تماما وربما كان كما هو ايضا حتى ولو لم يكن مرئيا » . «فهناك اذا عدد لا يحصى من العوالم . والحق ان عدد هذه العوالم هو بمقدار عدد الاماكن التى يمكن ان تحصل منها على نظرة فى العالم . وسواء اشغل عقل (شخص) ما مكانا من هذه الاماكن او لم يشغله ، فان هناك نظرة خاصة معينة فى العالم من ذلك المكان على اية حال . ومن ثم فهناك مظاهر او اوجه للعالم تبدوا من جميع وجهات النظر الممكنة بالرغم من انه لا يقتضى ان يدركها مشاهد من جميع وجهات النظر هذه . من هذا كان كل وجه للكون يبدو فى مكان خاص مستقلا فى وجوده عن العقل . وهكذا نقرر وجود واقع خارجى غير عقلى .

ولكن يجب علينا بعد ذلك ان نفسر البناء المنطقى للاجسام المادية البديهية . يطلق رسل على هذه النظرة فى العالم من مكان ما اسم « النظرة المتناسبة » (Perspective) وعلى النظرة فى العالم من مكان توجد فيه اعضاء حس اسم « عالم خاص » (Private World) اى نظرة متناسبة مدركة ، كما يطلق اسم « نظام النظرات المتناسبة » (System of Perspectives) على جميع النظرات فى العالم سواء كان ذلك المدركة منها وغير المدركة . وقد يدرك شخصان من مكانين متقاربين نظرتين متناسبتين متشابهتين كثيرا بحيث يستطيعان استعمال كلمة واحدة للدلالة على كليهما ، فيؤكدان أنهما يريان منضدة واحدة لان الاختلاف بين وجهى المنضدة الظاهر لكليهما ضئيل جدا يمكن اغفاله . وهكذا يستطيع هذان الشخصان ان يقررا وجود

ارتباط (Correlation) بين الاجسام الظاهرة فى النظرات المتناسبة المختلفة وذلك عن طريق التشابه . وبين هاتين النقطتين المتقاربتين للنظر اماكن اخرى بعد احداها عن الاخرى اقل من البعد بين هاتين النقطتين اللتين كان فيهما الناظران ، وان النظرات الى العالم من هذه الاماكن ، حتى ولو لم تكن مرئية ، تشابه احداها الاخرى اكثر من تشابه النظرتين المدركتين من المكانين الاولين . هذا ، ونحن نستطيع ان نزيد فى تقريب اماكن النظر تقريبا لا نهائيا حتى نصل - فى نطاقها - الى سلسة متصلة من النظرات المتناسبة المترابطة التى يمكن ان نقول انها تؤلف الحيز او المكان (Space) .

نستطيع الان ان نعرف الجسم المادى بالقول انه « اذا ظهر جسم ما فى نظرة متناسبة ، فان النظام المتكون من جميع الاجسام المترابطة معه فى سلسلة من النظرات المتشابهة (بواسطة التشابه) يمكن ملابسته بالشىء البديهى الآنى » . وعلى هذا ، فوجه الشىء عضو فى نظام الاوجه الذى هو ذلك الشىء فى تلك اللحظة . ولكن الوجه ليس بالشىء نفسه بل - وهو الذى يقع تحت خبرتنا مباشرة - هو مجموعة الحقائق الحسية المعطاة . واما الشىء - وهو نظام جميع الحقائق المعطاة المختلفة للحس الظاهرة فى جميع النظرات المتناسبة الممكنة - فهو بناء منطقى ليس له وجود واقعى . ونحن نجد تمثيلا لذلك فى المفهوم المتكون بالمنطق « للانسانية » الذى هو نظام جميع الناس الواقعين الذين يؤلفون الانسانية ، ولكن ليس له وجود واقعى متقوم بذاته .

ففى هذه المرحلة احتفظنا بالعالم الخارجى ،لكننا ازلنا الاجسام المادية البديهية من الوجود . ولنا الان ان ننتقل الى التطور الآخر (من تفكير رسل) ايجازا للبحث .

٣ - تحليل العقل :

جاء هذا التطور فى كتاب « تحليل العقل » . وتقوم اهميته الرئيسة

من وجهة نظرتنا الحاضـرة على محو التميز بين احساسـاتنا وبين حقائق الحس المعطاة التى نختبرها .

ان التعاليم التى اودعها رسل فى كتابه « تحليل العقل » المنشور سنة ١٩٢١ تتفق فى كثير مع ما يدعى الواقعية الجديدة ـ وهى نظرية امريكية الاصل على الاكثر ـ التى دعـا اليها فى انكلترا البرفسـور ت . پ . نن (T.P. Nunn) . ولقد سعى رسل فى هذا الكتاب ان يوفق بين علم النفس او علم العقل وبين علم الطبيعة او علم المادة ـ او بالاحرى ان يضعهما فى باب واحد مشترك ، وحاول ان يحصل على هذه النتيجة باثبات وجود مادة مشتركة لكلا العلمين ، فانساق فى استدلاله الى اتخاذ موقف خاص به فيما يتعلق بالمسألة المزعجة ، وهى مسألة الصلة بين العقل والمادة .

تعرض علينا البداهة عالما يحتوى فى الظاهر على صنفين مختلفين من الموجودات هما : المادة التى يعرفها العقل ، والعقل الذى يعرف المادة . وقد سعى كلا العلماء والفلاسفة على العموم ان يحلو هذه الثنائية الظاهرة الى وحدة اكثر جوهرا من كليهما ليضعوا مملكة الوجود كله تحت دستور واحد عام . من اجل هذا كان لابد من ازالة العقل او المادة من الوجود . وفى الجملة حاول العلماء ازالة العقل من الوجود ، فانكروا على العقل تأثيره وحدّوا من مجاله ، على حين ان النظرات العلمية المتطرفة اعتبرت العقل حالة مخففة جدا من المـادة . اما الفلاسفة فقد حاولوا على العموم ازالة المـادة من الوجود ، فاعتقدوا انها تجريد وهمى من خبرة هى فى طبيعتها عقلية خالصة وذلك بالاستناد الى ادلة مثالية .

ولقد اثرت التطورات المتأخرة فى هذه الاتجاهات التقليدية نحو العقل والمادة بطريقة فريدة نوعا ما . فاولا ، اصبحت المادة تحت تأثير علم الطبيعة الحديث اقل مادية ، ولم يعد العالم الطبيعى يعالج اجساما مادية ، بل منحنيات لشيء متصل (Continuum) رباعى الابعاد تنحل اليه الاجسـام . وثانيا ،

اصبح العقل تحت تأثير علم النفس الحديث اقل عقلية مما كان يظن بكثير . وتزعم المدرسة السلوكية فى علم النفس ان المجموع العام لمعرفتنا اى شخص من الاشخاص يقتصر على ملاحظتنا سلوكه . فالعقل لا يمكن ملاحظته ، وسيظل على خير الحالات استدلالا مشكوكا به مستخلصا من السلوك الملحوظ وان كنا لانستطيع نفى وجوده نفيا صريحا . صحيح ان هذا هو موقف متطرف فى علم النفس ، ولكنه تطور منطقى لنزعة انتشرت انتشارا كافيا . وبعد ان فقد كل من العقل والمادة خصائصهما البارزة ، هانت صعوبة اخضاعهما الى دستور واحد عام . على ان هذه النتيجة لم تتم بادماج احدهما بالاخر بل باشتقاق كليهما من مادة جوهرية يظن ان الكون يتكون منها . يسمى رسل هذه المادة « الجزئيات المحايدة » (Neutral Particulars) وهو يستعمل كلمة « محايدة » للدلالة على الطبيعة الاساسية للجزئيات ، وعلى ان هذه الجزئيات بذواتها ليست عقلية ولا مادية . وهذه الجزئيات تنتظم فى تراكيب (Contexts) مختلفة . فاذا كانت منتظمة بطريقة معينة فى تركيب ما ، فانها تكون مادة علم النفس ، واذا كانت منتظمة بطريقة اخرى فى تركيب اخر ، فانها تكون مادة علم الطبيعة .

وليس من السهل فهم هذا الموقف ؛ على ان التمثيل الذى استعمله رسل نفسه قد يقوم بتبسيطه .

اذا تعرضت لوحة فتوغرافية الى نجم ما فى ليلة صافية ، فانها تولد مظهر النجم . فنضطر الى ان نستخلص انه فى المكان الذى توجد فيه اللوحة وفى جميع الاماكن الموجودة بين اللوحة والنجم يحدث شىء له صلة خاصة بالنجم ، كما انه فى كل مكان يتعرض له النجم يحدث شىء له صلة خاصة بالنجم وان كان هذا الشىء حدثا لا يسجل ما لم يوجد فى ذلك المكان المخصوص جسم شبيه باللوحة الفتوغرافية .

فالنظام الكامل لهذه الاحداث جميعها ، وبكلمة اخرى نظام جميع

مظاهر النجم فى الاماكن المختلفة يكون النجم وقت تصويره . هذا النقاش ليس الى هذا الحد الا ترديدا للنظرة التى سبق ان اوضحها رسل فى كتابه « معرفتنا للعالم الخارجى » . لنعد الان الى اللوحة الفتوغرافية . فالى جانب مظهر النجم المعروض تحدث اشياء كثيرة اخرى على اللوحة الفتوغرافية ومن بينها مظاهر نجوم اخرى ومظاهر اجسام عديدة اخرى كان تأثيرها فى اللوحة الفتوغرافية ضعيفا لان تسجل على اللوحة . من هذا ، فبالاضافة الى الاحداث التى تؤلف النظام المجموع لكل مظاهر النجم الاصلى او أوجهه فى الاماكن المختلفة ، نستطيع ان نجمع فى لحظة معينة نظاما آخر للاحداث التى تحصل فى المكان الذى توجد فيه اللوحة . وينتمى ايضا جزئى واحد او عضو من النظام الثانى الذى هو مظهر النجم الاصلى الى نظام الجزئيات الاول الذى هو النجم . فكل جزئى ينتمى الى سلسلتين او نظامين متمايزتين من الجزئيات هما : السلسلة التى تكون وحدها الجسم المادى ، والسلسلة التى تكون وحدها مظاهر الاجسام جميعها فى مكان معين .

ولنفرض الان انه فى المكان الذى عرض فيه مظهر النجم عقل بدل اللوحة الفتوغرافية . فمظهر النجم فى ذلك المكان يدعى عندئذ « احساسا » ، وانه ينتمى الى سلسلة من الاحساسات التى تؤلف فى جملتها فى اى وقت ما يدعى « عقلا » فى ذلك الوقت . على ان مظهر النجم يظل على الدوام عضوا فى السلسلة الاخرى التى ينتمى هو اليها وهى السلسلة التى تؤلف النجم . ومظهر النجم من حيث انه عضو فى هذه السلسلة يؤلف احدى حقائق الحس المعطاة التى تعرض على العقل . فالنتيجة هى ان الاحساسات وحقائق الحس المعطاة ليست موجودات منفصلة متمايزة كما جاء فى النظرة المعروضة فى كتاب « معرفتنا للعالم الخارجى » ، بل هى فى الواقع موجودات متماثلة هى الجزئيات المحايدة التى تسمى « حقائق الحس المعطاة » (data) تارة وتسمى « الاحساسات » تارة اخرى وذلك حسب انتظامها فى احد

النظامين او التركيبين المختلفين الذين تنتمى اليهما هذه الجزئيات . فالفرق بين ما يدعى « العقل » وبين ما يدعى « الجسم » المعروض على العقل ليس فرقا فى الجوهر بل هو فرق فى الترتيب وحسب . من هذا نتوصل الى النتائج الاتية :

(١) ادراك الجسم ما هو ظهور ذلك الجسم فى مكان فيه دماغ مجهز باعضاء حس واعصاب تكون جزءا من الوسط المتداخل بين العقل والجسم .

(٢) الجسم هو المجموع العام للمظاهر (ومظهر الجسم الذى هو ادراك هو أحد هذه المظاهر) التى يقدمها فى جميع الاماكن فى وقت معين .

(٣) العقل هو المجموع العام لجميع المظاهر التى تعرض فى مكان فيه دماغ مجهز باعصاب واعضاء حس تكون جزءا من الوسط المتداخل بينهما فى وقت معين . والواقع ان العقل - بالرجوع الى لغة « معرفتنا للعالم الخارجى » -هو النظرة الى العالم من مكان معين خاص .

ولربما نتساءل باى معنى يمكن تسمية نظرية كهذه نظرية واقعية ؟ اذ ان انحراف هذه النظرية عن النظرية البديهية للواقعية الساذجة من الوضوح والبعد بحيث يجب ان نعترف ان التسميات القديمة للواقعية والمثالية قاصرة تماما - من حيث تطبيقها على التطورات المتأخرة من الفلسفة الواقعية - عن تسمية هذه النظرية . فلنكتف اذا بابراز الفرق الاساسى بين هذه النظرية وبين اية صورة من صور المثالية من دون التنبيه كثيرا على دعوتها باسم الواقعية .

يقرر رسل وجود عالم من الجزئيات المحايدة التى لا تتأثر بحالة عرفان العقل لها بمقدار عدم اعتمادها فى وجودها على علم العقل بها . والواقع ان العقل لا يعرف هذه الجزئيات المحايدة مطلقا . وموقف رسل هو ان قطاعا مستعرضا لهذه الجزئيات مرتبة فى نظام خاص يكون المادة التى يتكون منها العقل بالفعل ، وان كل جزئى من الجزئيات المنتمية الى هذا القطاع المستعرض هو

فى الوقت نفسه عضو فى قطاع مستعرض اخر ، وان هذا الجزئى من حيث انه عضو فى هذا القطاع الثانى يؤلف وجهاً للجسم الذى يعرفه العقل . فواضح ان هذه النظرة التى تنحط بالعقل بكونه ترتيبا من الجزئيات الى موقف عديم الاهمية نسبيا تخالف جميع صور التفسير المثالى للكون .

بقيت هناك مسألتان لاتمام تخطيطنا لتطور تفكير رسل ، ولا يتسع المجال هنا الى اكثر من ان نبين رأيه فيهما دون التطرف الى اسبابه .

الاولى هى مسألة الخطأ . تجد جميع صور الواقعية الجديدة صعوبة فى تفسير وجود الخطأ ، ذلك لان وظيفة العقل فى الادراك اذا اقتصرت على وعى الحقائق الحسية المعطاة واذا تقلصت قواه الانشائية الى اقل عدد ممكن او نفى وجوده نفيا صريحا ، فليس من السهل ان ندرك اول وهلة كيفيه حدوث الادراك المخطىء . ولما كان العقل لا يستطيع ان يعى ما هو غير موجود وجب ان تعد حقيقة الحس المعطاة الزرقاء عند المصاب بعمى الالوان عندما ينظر الى العشب حقيقة واقعية شأنها فى ذلك شأن حقيقة الحس المعطاة الخضراء عند الصحيح النظر . وهكذا حرم على الواقعى ان يتخذ النظرة القائلة بان العقل يخلق الخطأ لنفسه وذلك لانه قصروظيفة العقل على الكشف او الوعى .

تغلب رسل على هذه الصعوبة بجرأة وذلك بان قرر انه لا توجد أشياء تعرف « اوهام الحس » (Illusions of Sense) وان مواد الحس - اى حقائق الحس المعطاة - هى اكثر الاشياء الواقعية المعروفة عندنا حتى عند حدوثها فى الاحلام .

فعلام يستند اذا اعتقادنا اللاواقع (الوهم) النسبى للاحلام واللاواقع التام لخداع الخيال ؟ واضح انه لما كانت جميع الاجسام التى تعرفها الحواس تستوى فى واقعها ، فلا نستطيع ان نجد لنا مقياسا للاواقع (الوهم) فى اية خاصية معينة للعلاقة بين جسم غير واقع (وهمى) والعقل على ان ترتبط

جميع الاجسام الوهمية بالعقل بهذا النوع الخاص من العلاقة فى حين ان الاجسام الواقعية ترتبط بالعقل بنوع اخر مختلف من العلاقة . اذا ، يجب ان نبحث عن هذا المقياس فى العلاقة القائمة بين ما يدعى بالجسم غير الواقعى (الوهمى) والاجسام التى نعتقد فى العادة انها واقعة . يقول رسل . ان مواد الحس تدعى واقعة عندما يكون لها نوع خاص من العلاقة بمواد حسية اخرى جعلتنا الخبرة ان نحسبها اعتيادية ، وتدعى اوهاما عندما لا يتوفر لها ذلك النوع من العلاقة ، . فالوهمى ، على اية حالة كانت ، ليس هو بمادة الحس ، بل هو الاستنباط الذى تولده . فاذا رأيت فى الحلم انى فى امريكا ، ووجدت نفسى فى انكلترا عند اليقظة ، عد الحلم غير واقع لاننا نعرف ان الايام الاعتيادية التى نقضيها على سطح الاطلنطى والتى لها صلة طبيعية بزيارة امريكا لم تتدخل .

اما المسألة الاخرى التى يجب ان نشير اليها اشارة سريعة فهى مسألة الكليات (Universals) . انا عرفنا ان الكون الذى صوره رسل فى كتابه . مشكلات الفلسفة ، ماهول بمجاميع من الكليات التى يظن انها تعرف عن طريق التعرف . غير ان رسل تخلى عن موقفه هذا فى كتبه المتأخرة . والحجة التى تمكن بواسطتها من ازالة الكليات من قائمة الموجودات التى وجدها ضرورية لبناء عالمه مشتقة من المنطق الرياضى ، ومن الصعب فهمها . ففى الوقت الذى لم يلزم رسل فيه نفسه بنكران تام لامكان وجود الكليات ، وجد انه ليس من الضرورى ان يسلم بهذه الموجودات ليفسر وجود ما يدعى بالصفة المشتركة بين عدد من افراد صنف من الموجودات جمعت معا لان لها تلك الصفة المشتركة . وهو يرى انه لما كان وجود صنف من الموجودات التى تتصف بصفة واحدة كاف لتفسير الحقائق المعروفة ، فلا حاجة من ثم الى افتراض وجود تلك الصفة من حيث انها كلية بالاضافة الى الصنف .

والبرهان على ذلك هو فيما يأتى : اذا ارتبط حـد ما بعلاقة مع حد آخر ، كان الحد الاخير مرتبطا بالعلاقة نفسها مع الحد الاول . هذه العلاقة تسمى « العلاقة المتناظرة او المتشاكلة » (Symmetrical Relation) مثل كون احد الناس اخا او اختا لانسان اخر . وتسمى هذه العلاقة ايضا « العلاقة المتنقلة » (Transitive Relation) وذلك عندما يكون حـد ما مرتبطا بعلاقة مع حد ثان ويكون الحد الثانى مرتبطا بتلك العلاقة مع حد ثالث ، يكون الحد الاول مرتبطا بالعلاقة نفسها مع الحد الثالث . فاذا سمى (أ) باسم (ب) وسمى (ب) باسم (ج) كان (أ) سمى (ج) . فعندما يتم لعدد من الحدود خاصية او صفة مشتركة واحدة تقوم بينها علاقات متناظرة متنقلة . ولكن فى مثل هذه الحالات « ان صنف الحدود التى ترتبط بعلاقة متناظرة متنقلة معينة مع حد معين يفى بجميع المستلزمات الشكلية لخاصيه مشتركة بين جميع افراد الصنف » . فلما كان وجود الصنف أمرا اكيدا وكان وجود الخاصية المشتركة من حيث انها شىء موجود بالاضافة الى الصنف أمرا مشكوكا بصحته ، كان من الاولى ان تثبت وجود الصنف فقط . يطلق رسل على هذا المبدأ « مبدأ التجريد » (Principle of Abstraction) . وقد تمكن رسل بواسطة هذا المبدأ وبواسطة التحليل العميق الذى قام به فى كتاب « تحليل العقل » من بناء عالمه من حقائق الحس المعطاة (data) والاحساسات (Sensations) وهى ليست بذاتها الا ترتيبات خاصة من جزيئات محايدة جوهرية .

نقد فلسفة رسل :

ان نظرات رسل ولاسيما فى تطوراتها المتأخرة لا تجد قبولا عند كثير من الفلاسفة . يمكن تفسير هذه الحقيقة بالقول انه اذا كان موقف رسل نحو العالم هو الموقف الصحيح ، فانه لم يبق للفلسفة مجالا يمكنها

ان تعده خاصا بها . ففى « تحليل العقل » تخلى رسل عن مكانه الفلسفة وطرائقها الى علم الطبيعة والى علم النفس على التوالى ، فى حين انه اقترح ان اكثر مصادر البحث فائدة يلتمس فى المستقبل فى علم ثالث اعمق فى جوهره من علم الطبيعة وعلم النفس . وهذا العلم يدرس ترتيبات الجزئيات المحايدة التى تكون اساس العقل والمادة .

فالمسائل المختلف عليها بين رسل والفلاسفة التقليديين تتعلق بالموضوع والطريقة على الاكثر ، اذ اعتقد الفلاسفة ان مهمتهم هى اتخاذ المعرفة كلها ميدانا لبحثهم ، والسعى الى الحصول على نظرة فى الكون فى مجموعة من شانها ان تكون اكثر شمولا من اية نظرة يستطيع علم واحد بمفرده ان يقدمها وذلك بترتيب النتائج التى تحصل عليها العلوم الخاصة . فبينما يسلم الفلاسفة من دون اعتراض بالنتائج التى توصل اليها كل علم من العلوم المتعددة فى ميدان بحثه الخاص يمضون بطرائق عقلية خالصة فى استخلاص اعتبارات معينة تنزع الى تبيين ما يجب ان تكون عليه طبيعة الكون بصفته الكلية . فالفيلسوف لا يهتم بالعلم من حيث هو بل بطبيعة الكون التى يتضمنها وجود العلم ، وهو لا يهتم بالخبرة ذاتها بل بمسألة الظروف او المستلزمات التى تؤدى بالضرورة الى جعل الخبرة كما هى . اما رسل فقد شك من البداية فى هذا المفهوم لاهداف الفلسفة وطرائقها وشاركه فى شكه هذا عدد كبير من الواقعيين الجدد . وهو يرى انه لا يمكن الحصول على نتائج محسوسة كما لم يمكن الحصول على نتائج محسوسة بطرائق الاستدلال القبلى (Apriori Reasoning) التى كانت الفلسفة تتبعها قبل الان . ولذلك يدعو رسل الى ان الفلسفة يجب ان تحل نفسها فى العلوم الخاصة المتعددة ويجب ان تسير على طرائق علمية كى تتوصل الى نتائج جزئية منعزلة بدلا من ان تنظر بصورة عامة فى النتائج التى حصلت عليها انواع البحوث الاخرى . بعبارة اخرى انه يعتقد ان الفلسفة يجب ان

تناول مشكلاتها واحدة بعد واحدة ، وان تسعى الى حلها بصورة انفرادية ؟ وان هذه الحلول الانفرادية لا تتطلب ضرورة وجود نظرية تامة عن الكون ، وانه لا يوجد شيء يدعى حقيقة فلسفية اي حقيقة عن الكون في مجموعة تضاف الى مجموعة الحلول الصحيحة للمشكلات العلمية الجزئية الخاصة وتختلف عنها .

• ان هذه المسائل المختلف عليها جوهرية، ولكن اية معالجة وافية لها تفضي بنا الى الخروج على نطاق هذا الكتاب. وعلى كل ، اذا كان رسل مصيبا فيما يدعو اليه اصبح اكبر قسط من الفلسفة لغوا. اما اذا كان مخطئا ، فلعلنا نامل ان نصل الى الحقيقة عن الكون بالطرائق التي اتبعتها الفلسفة اتباعا تقليديا . وسواء اكان رسل مصيبا أم مخطئا ، فمن المحقق ان البشر سيواصلون تفلسفهم على اية حال لا لشيء الا لان للتأمل الفلسفي اثر عميق سام في العقل ولان غريزة حب الاستطلاع التي يخاطبها هذا التأمل متأصلة في النفس.

ولكن ، بالرغم من ان بحث هذه المسألة العامة خارج عن نطاق هذا الكتاب ، الا انه يجدر بنا ان نذكر امورا ثلاثة تتعلق بالثورة التي دعا اليها رسل في الطريقة الفلسفية ، وببعض النتائج الخاصة التي انتهى اليها هو .

(أ) ترجع العيوب التي ياخذها رسل على طرائق الفلسفة التقليدية الى تلك الطرائق بالذات ، اذ ان التأمل الفلسفي في طبيعة الواقع من حيث انه كل وفي النتائج التي توصلت اليها العلوم الخاصة ، وما كان لهذه النتائج من اهميـة في مفهومنا عن الواقـع فـي مجموعـة ـ كل هـذا افضى به الى النتيجة القائلة انه لا يمكن بالتأمل الفلسفي ان نحصل على نتائج محسوسة عن الواقع بصفته الكلية . ومع هذا ، فان هذه النتيجة بذاتها قول في طبيعة الواقع توصلنا اليه بالطرائق الفلسفية وله اهميته الفلسفية . وهذا القول وان كان ليؤدي الى ان الحقيقة عن الكون لا يمكن ان نتوصل اليها بطرائق

الفلسفة التقليدية ، فانه قول تبطله الحقيقة التى يقررها هو بالذات . فاذا لم تكن النتائج الفلسفية المستحصلة بالطرائق التقليدية المعروفة صحيحة بالتحقيق ، فان القول بعدم صحة هذه النتائج قول غير صحيح بالتحقيق . من هذا نرى ان رسل لم يوفق فى استعمال طرائق الفلسفة التقليدية للحط من قيمة تلك الطرائق .

(ب) ان مشكلة الخطأ من اصعب المشكلات فى الفلسفة . وعندما يقول «رسل» ان جميع الاشياء المعروفة للحواس واقعة، يكون قوله هذا صحيحا من ناحية معينة بلا ريب . وهذه الناحية تشمل ايضا المواد التى ننشئها لانفسنا فى الخيال والمواد التى تظهر لنا فى الاحلام . ولا ريب كذلك فى اننا اذا اخذنا بالنظرة القائلة ان مواد الحس هى موجودات لا تختلف عن احساساتنا لتلك المواد الا فى انها مرتبة فى تركيب آخر مغاير ، انعدم وجود شىء يدعو الخطأ او الوهم .

وعلى اية حالة كانت ، اذا نحن عجزنا عن ان نمضى الى المدى الذى رسمه رسل فى نظرته المتأخرة ، بل واذا تمسكنا بالنظرة الواقعية الاعتيادية القائلة ان افكارنا عن المواد تختلف عن المواد التى نفكر فيها ، اقتضى ان نتخذ للخطأ مقياساً آخر يختلف عن مقياس رسل ويكون اكثر قبولا منه من نواح متعددة .

فنحن نقول ان الفكرة الصحيحة فكرة تطابق واقعا موجودا مستقلا عنها، وان الفكرة المخطئة او الوهمية فكرة ليس لها واقع يطابقها. هذا الموقف يمتاز عن غيره فى انه يقضى ان تختبر صحة كل فكرة بشىء آخر غيرها بدلا من تقريرها بوثوق الفكر بها وحده وثوقا ذاتيا كما يجب ان تكون عليه الحالة بالضرورة اذا لم يوجد شىء آخر غير الفكر . ومثل هذا الموقف يسلم بطبيعة الحال بوجود عقل فعال الى حد يستطيع معه ان يتعدى حقائق الحس المعطاة المعروضة عليه فيستطيع ان يخلق لنفسه الخطأ . اما رسل ، فانه فى

موقفه المتأخر ينكر على العقل هذه الفعالية من دون شك . ولكن العقل لا يستطيع ان يخطىء اذا لم يكن فعالا . فعلى رأى رسل لا يوجد شيء يدعى الخطأ العقلى . وهكذا يكون من الصعب ان نعرف كيف استطاع رسل ان ينكر على النظرات الناهضة لنظرته فى تركيب العقل وطبيعة المادة ثبوتا يعادل ثبوت نظرته .

(ج) وطريقة رسل فى التخلص من الكليات غير مرضية . فهو يرى ان وجود صنف من الحدود له علاقة معينة مع حد معين خاص يقوم بتكوين جميع مستلزمات خاصية واحدة مشتركة يتصف بها كل فرد من افراد الصنف . ولذلك فلا نحتاج الى التسليم بوجود خاصية مشتركة عامة من حيث انها كلّية .

ولكن كيف تجمعت افراد الصنف الواحد فى المثال الاول ؟ الجواب هو ان هذه الافراد تجمعت بفضل وجود تشاكلات او تشابهات معينة بين بعضها بعض من شأنها الا تتصف بها الموجودات التى لا تنتمى الى هذا الصنف . هذه التشاكلات تكوّن صفة معينة . ويعرّف رسل هذه الصفة بقوله « انها وجود علاقة متناظرة متنقلة معينة الى حد معين » . ومهما كان تعريفنا للصفة، فالظاهر ان وجودها مطلب ضرورى لوجود الصنف . فاذا انعدم وجود الصفة المشتركة تعذر وجود صنف من الموجودات التى يمكن جمعها معا لان لها تلك الصفة . فلما كان الامر يقضى ان نسلم بوجود الصفة لكى نفسر الصنف تعذر علينا استعمال الصنف للقيام مقام الصفة . والحق اننا لا نستطيع ان نستعيض عن الصنف بالصفة لان الصفة شرط لوجود الصنف . فالصفة موجودة مستقلة عن الصنف . ولذلك يجب علينا ان نعيد الكليات الى الكون . ولكن اذا نحن سلمنا بوجود الكليات سلمنا بلا شك بوجود شيء يتعذر تعليله بالاحساسات وحقائق الحس المعطاة ، واقتضى الامر ان نعدل كثيرا من الموقف الذى اتخذه رسل فى كتابه « تحليل العقل » .

الفصل الثالث

المثالية الجديدة

Neo-Idealism

١ - توطئة :

ان مدرسة الفكر المعروفة « بالمثالية الجديدة » هي عند كثير من الفلاسفة اكثر كل التطورات الحديثة في الفلسفة اهمية واصالة وذلك لانها احدثها بلا ريب • وتعاليم هذه المدرسة التي يعد الفيلسوفان الايطاليان بنديتو كروجي و جيوفاني جنتيلي من ابرز من عرضها ، وطنية في اصلها ومميزاتها الى حد ملحوظ، وان ادعت انها صادقة في كل مكان، اذ يدعي هذان الفيلسوفان ان هذه التعاليم تعبر عن وجهة نظر ايطالية متمايزة وذلك بالتنبيه على اهمية الفن والتاريخ •

على ان ما يهمنا من هذه التعاليم هو مضمونها الفلسفي • واسهل طريقة لفهم اهميتها من وجهة النظر هذه هي دراسة صلتها بفلسفة هيگل • اذ يمكن ان نعدها تطورا منطقيا لجوانب معينة من نظامه •

يمكن القول ان هيگل خلّف لعالم الفلسفة مبدأين متمايزين اعتقد فريق من الناس انهما متناقضان وان امكن عدهما متكاملين ملتئمين في النهاية كما عدهما هيگل نفسه •

والمبدآن هما: (١) الفكر واقع محسوس حي • ولما كان الفكر اي فكرنا بالذات هو الموجود الوحيد الذي نثق بواقعه على وجه التحقيق ، وجب ان يعد شيئا لابد ان يفسر الواقع كله بحدوده • و (٢) فيما وراء الفكر المباشر او الخبرة المباشرة التي نعيها وحدة كلية محسوسة من الفكر خارجة عنها رغم

دخولها فيها، ولا تصبح خبرة الفرد ذات معنى الا بحدود هذه الوحدة الكلية ، ولا تكون واقعة الا بالاشتراك معها .

وفي الوقت الذي لا يمكن فيه اهمال المبدأ الاول من هذين المبدأين قط ، فان ما نطلق عليه اسم التطورات الاعتيادية لفلسفة هيگل نزعت الى تحقيق المبدأ الثاني ، وان التمسك بالواقع التام لوحدة الفكر الكلية وهي ما تدعى المطلق والتمسك بالواقع الجزئي البحت لفكر الاجزاء او الافراد – بمقدار ما يقصر هذا الواقع الجزئي عن الواقع التام – هو التعليم الاساسي للمدرسة المثالية الانكليزية المهمة التي كان ابرز من شرحها المستر برادلي (Bradley) والمرحوم البرفسور بوزانكي (Bosanquet) . والنقطة المهمة في هذا التطور هي انه يعد الكون ثابتا مكملا . اذ قد يواصل الفكر الجزئي التطور وقد يواصل تركيب نتائج هذا التطور ، بيد ان التركيب النهائي للكون يبقى وحدة لا يمكن بطبيعتها من حيث هي ان تزداد . فهي ثابتة لا تتغير . واعتراف المثاليين الانكليز بان الكل يتصف بالكمال لا ينطوي في نظرهم على ان كلية الكون جامدة ومحدودة ، بل انها في تجدد متصل وذلك بالتعبير الدائم عن نفسها في حدود محدودة . ولما لم يكن في استطاعة اي حد من هذه الحدود ان يعبر عن كلية الكون تعبيرا كاملا ، اختلف كل تعبير لها عن التعابير الاخرى . هذا، فاذا علمنا ان كلية الكون التي وان كانت داخلة في كل تعبير جزئي لها تحتفظ بصفة الكلية غير المحدودة، لم نستطع ان نقول انها تتغير . وبعبارة أخرى لم نستطع ان نقول ان لها تاريخا ، لان التاريخ يفترض التغير فيما يدونه . وقد طعن كل من وليم جيمس والعمليين (Pragmatists) والواقعيين واخيرا المثاليين الجدد في هذا المفهوم من نواحي عديدة تحت اسم العالم المصمت (Block world) . ويرجع هذا الطعن على الوجه الاخص الى ان هذا المفهوم جعل الواقع يتسامى على اختبارنا ، فمنع امكان معرفته وذلك بوضعه المطلق الذي يقترن به الواقع فيما

وراء اختبارنا المحدود ، وانه جعل التقدم معدوما والتغير وهما وذلك بعدّه المطلق المنبع الكامن الذى يتدفق منه الفكر والبحر الشامل الذى ينحدر اليه الفكر والشرط القبلى الكلى للخبرة وتركيبها النهائى ، وان الواقع - لهذا السبب بالذات - اصبح تجسيما للفكر من حيث انه تركيب منفعل لا تعبيرا للفكر من حيث انه مبدأ فعال .

وخلاصة القول ، انه اذا كان الكون من حيث انه كل ثابتا غير قابل للتغير حقا ، وجب ان يكون التغير والتعدد الظاهران فيه ثابتين لا يقبلان التغير ايضا ، ويصبح قول هيگل « ان الفلسفة هى التاريخ » لغوا .

لا نستطيع هنا ان نتطرق الى محاسن النزاع بين المدرسة المثالية الانكليزية ونقادها ، ولكن الاولى ان نقف برهة لاستكناه منطويات القول « ان الفلسفة هى التاريخ » ذلك لان هذه العبارة - اكثر من اية عبارة أخرى - هى نقطة ابتعاد التطورات التى اتى بها المثاليون الجدد عن فلسفة هيگل ، اذ ان العقل اذا كان هو الشىء الوحيد الموجود فى الكون ، وجب ان يكون التاريخ تاريخ العقل ، ووجب الا يدون حصول الحوادث بل تطورات العقل . الى هنا يتفق المثالى الجديد مع اصحاب هيگل ؛ ولكن من هنا ايضا تبدأ نقطة الابتعاد التى اشرنا اليها فيما تقدم . فاذا كان الواقع مطلقا ثابتا ، فانه لا يستطيع ان يجرى مع الزمان ، وانه لا يستطيع ان يتقدم عندئذ . اما اذا كان تركيب الفكر كاملا من قبل ، فان فعالية التفكير التى تنطوى على التغير والتطور لا تستطيع فى نظر المثالى الجديد ان تكون جوهر الواقع . هذا ، ولما كان التاريخ يتضمن حتما مفهوم التطور والتقدم اللذين يدونهما التاريخ نفسه ، وجب ان ينعدم التاريخ الواقعى . من هذا ، اذا اردنا ان نجعل لعبارة هيگل « ان الفلسفة هى التاريخ » معنى ما ، وجب علينا - فى نظر المثاليين الجدد - ان نهمل على وجه التحقيق الموقف الثانى من الموقفين اللذين خلفهما هيگل ، وان نركز البحث فى تضاعف الخبرة

وحصولها مباشرة بعد ان تسقط من الحسبان وجود مطلق ثابت وراء تضاعف الخبرة وحصولها مباشرة . وعلى هذا الاهمال ، وعلى هذا التركيز يقوم بالضبط التقدم الذى اتى به كروچى وجنتيلى . ففى نظر هذين الفيلسوفين ان العقل ـ وهو عقل فعال مخلوق بذاته وخالق لغيره ـ هو الشيء الوحيد فى العالم ، والى جانب العقل لا يوجد شيء آخر ، بل ولا يوجد المطلق الخالق لكل شيء من البداية ولا المطلق الذى يؤول اليه كل شيء فى النهاية.

فالفلسفة اذا تدرس طبيعة الواقع او جوهره ، اى انها تدرس طبيعة العقل او جوهره . ولكن المثاليين الجدد يرون ان العقل بطبيعته او جوهره خالق من ذاته : انه يخلق ما يفسره ويفسر ما يخلقه . والعقل من حيث انه خالق هو التاريخ ،وهو يخلق الواقع او يصنعه . فالتاريخ اذا هو الواقع الحاضر . والعقل من حيث انه مفسر هو الفلسفة . فما الفلسفة الا مواصلة الفعالية التى يفسرها . ولنا ان نتقدم خطوة اخرى فنقول ان العقل هو تلك الفعالية لانه لما كان العقل هو الشيء الذى يصنع نفسه ، كان عملية تحقيق ذاته . من هذا كان تأمل العقل فى طبيعة العقل وجوهره هو بالذات طبيعة العقل وجوهره ، وكانت فلسفة التاريخ لا تختلف عن تاريخ الفلسفة .

فالكون الذى تصوره المثاليون الجدد لا يتضمن تقدما مع الزمن فحسب ـ كما كان الامر عند هيگل ـ بل انه يقوم بالفعل على هذا التقدم من حيث انه تفتح او بسط للحوادث العقلية ايضا . فالواقع صيرورة مطردة دائمة ؛ والقول بكمال الواقع قول يناقض نفسه . الواقع يتحرك ذلك لان « كل صورة جزئية للواقع جزئية ، وهذا الروح (اى الواقع) لا يبقى ثابتا ، بل وليس هو شبيها بالكل فى اية ميزة من مميزاته . ولهذا كان جوهر الواقع الحقيقى حركته الدائرية بالذات ـ تلك الحركة التى بدورانها الدائم تولد زيادات دائمة من نفسها تتراكم على نفسها ، هى التى تجعل التاريخ جديدا على الدوام » . اذا تصور هؤلاء الفلاسفة الواقع تواتر دوائر لا تقدما

نحو اللامتناهي • ففى كل لحظة نحصل على شيء ، ولكننا لا نحصل على اى شيء حصولا تاما • والواقع برمته يتصف بهذه الخاصية المزدوجة • فيقول كروجي « ان المفهوم الحقيقي للتقدم اذا يجب ان يجمع شرطين متضادين في وقت واحد هما : الحصول في كل لحظة على ما هو صحيح وحسن ، واثارة الشك في كل لحظة جديدة فيما حصلنا عليه دون تضييعه على اية حال ، اى هما ايجاد حل دائم لمشكلة ما وتجديد المشكلة بحيث تتطلب حلا جديدا • فيجب ان يتحاشى مفهوم التقدم التحيز الى احد هذين الطرفين المتضادين : غاية يمكن الحصول عليها حصولا تاما ، وغاية لا يمكن الحصول عليها ، اى تقدم نحو متناه وتقدم نحو لا متناه •

ان ما اجتزأناه من كتابات كروجي يخدم غرضا مزدوجا : انه يلخص المفهوم الميتافزيقي العام للمثاليين الجدد ويبين الاتجاه الذى اتخذه كروجي نحو العالم من وجهة النظر الخاصة لعلم الاخلاق • فيجب الان ان نفحص بشيء من التفصيل تطبيق هذا المفهوم على المشكلات التقليدية للفلسفة • ومن المستحسن بعد هذا ان تنظر في نظريات كروجي وجنتيلي كل على حده •

٢ ـ بنديتو كروجي Benedetto Croce :

يلقب كروجي فلسفته « فلسفة الروح » وقد جاءت في اربعة كتب هى : «الجماليات من حيث انها علم التعبير وعلم اللغة العام» (Aesthetics As Science of Expression and General Linguistic) «والمنطق من حيث انه علم المفاهيم الخاصة (Lagic As the Science of pure concept وفلسفة الرجل العملي : اقتصادياته واخلاقياته (The philosophy of the practical - Economics and Ethics) • ونظرية كتابة التاريخ وتاريخها » (The theory and History of Historiography) وقد ترجم المستر دوكلاس انسلي (Douglas Ainslie) جميع

هذه الكتب الى الانكليزية . فلنبدأ باعادة بيان مبدأ كروچي العام بصورة ادق ، المبدأ القائل ان الشيء الوحيد الذى يوجد هو العقل ، ومن ثم نحاول ان نفهم الاساس الذى يقوم عليه التناقض الظاهر لهذا المبدأ .

يبدأ كروچي من الموقف الشائع عند جميع الفلاسفة المثاليين ، الموقف القائل ان الخبرة - خبرتنا بتعبير ادق - هى الشيء الوحيد الذى نستطيع ان نحقق وجوده تحقيقا مطلقا . فالخبرة وحدها لها فى حد ذاتها كامل الحق فى ان تدعى واقعة . وكل شيء اخر سواها لا يكون واقعا الا بمقدار ما هو حركة او مرحلة او عامل او شرط او فرض قبلى لها . وهذه الخبرة يجب ان تكون حاضرة وموجودة بالفعل بالاضافة الى ذلك ، ولا يكون الماضى والمستقبل واقعين الا بمقدار ما يعتمدان على الحاضر او يكونان امتدادين له او مشروطين به .

لامراء فى ان الخبرة تبدو اول الامر متضمنة مفهوم الشيء المختبر : انها تكنى - فى الظاهر - عن جسم كما لو كان واقفا وجها لوجه امام المختبر ؛ وبهذا يستحث هذا الجسم الخبرة ويقرر جوهرها . غير ان هذه الكناية ايهام . والتمييز بين الخبرة وبين موضوعها تمييز يحدث فى الخبرة ذاتها - الخبرة التى بدأنا بها . والخبرة التى بدأنا بها كل ووحدة عقلية بحتة ، والتمييز الذى يحدث فيها بين خبرة ما وموضوعها هو بذاته تمييز ناتج من العقل المختبر : نحن لا نختبر الموضوع ، بل نختبر خبرتنا لما نخال انه الموضوع . ولما كانت خبرتنا هى الشيء الوحيد الذى نعيه مباشرة ، فلا نحتاج لان نظن ان الموضوع او قل عالم المادة الخارجى كله الذى نعتقد انه مستقل عن العقل اكثر من انه تركيب عقلى او نوع من التجريد الذى يقوم به العقل من الكل المحسوس للخبرة لاغراضه الخاصة . على انه لو انعدم الجسم الخارجى ، فلا شك فى ان العقل يجب ان يخلق موضوعاته الخاصة ، ويجب علينا عندئذ ان ناخذ بالنظرة القائلة ان الخبرة فعالية تخلق ذاتها وتقررها ، وهى

تولد نفسها وتولد غيرها من ذاتها . ولما كان كل ما هو واقع يجب ان يكون من هذا النوع (من الخبرة) ، اقتضى ان يكـون الواقـع عقـلا او روحـا كليا يخلق ذاته ويخلق محيطه على حد سواء . فالعقل يشبه عالما دون نوافذ لا يستطيع ان يدخله شيء او يخرج منه شيء . ولما لم يكن في الامكان وجود شيء يدعى واقعا من دون ان تكون له صورة ، وجب ان تكون كل صورة يستطيع الواقع ان يتقمصها مبنية على اساس موجود في العقل او الخبرة فالواقع كله يتولد من الخبرة ، ولا نعرف واقعا لم يتولـد من خبرتنا عـلى هذا النحو .

والحق ان الواقع يتخذ له عندنا صورا متعددة . ولما كان لكل صورة من الواقع نصيب متساو مع ما للصور الاخرى منه على اساس ان كل صورة للواقع هي صورة للخبرة ، كانت المهمة الوحيدة للفلسفة ترتيب هذه الصور في نظامها الصحيح ، وتحديد صلات بعضها ببعض ، والكشف عن الدور الذي تقوم به في تكوين الكل المحسوس للخبرة الذي هو الواقع الذي نعرفه . هذه هي المهمة التي حاولت فلسفة كروجي تحقيقها .

أ ـ الفعالية النظرية The Theoretical Activity :

اول صورة هي صورة المعرفة وهي التي يسميها كروجي الفعالية النظرية . ولما كان مفهومنا عن الخبرة يلزمنا ان نعتقد ان العقل نفسه يولد المادة التي تكون موضوع المعرفة او يحقق واقعها ، وجب ان تكون لصورة الفعالية العارفة مرحلتان ثانويتان ، الاولى منهما هي الصورة التي يعد العقل فيها المادة التي يرتبها ويصنفها في الصور الثانية . وتسمى هاتان المرحلتان على التالي (أ) التفطن (Intuition) الـذي يقابل علم الجمـال و (ب) التفكير الفهمي او التفكير المؤسس على المفاهيم (Conceptual Thinking) الـذي يقابله علم المنطق . ويجب ان ننظر في كـل مـن هاتين المرحلتين

الثانويتين على حدة .

(أ) التفطن : لاتوجد فى نظر كروچى مشكلة للادراك الحسى ـ تلك المشكلة التى افزعت الواقعيين . فلا توجد مواد حسية ولا حقائق حسية معطاة مستقلة (عن الخبرة) . وبما انه لا توجد مواد او حقائق تعطى للخبرة لا يمكن ان يكون فى الخبرة عنصر منفعل يقوم على استلام هذه الحقائق المعطاة او على وعيها فقط . فليس الادراك ـ كما اعتقده كثير من الفلاسفة المتقدمين ـ عملية يعى العقل (أ) فيها شيئا خارجيا عنه (ب) ولا هو عملية يصب العقل (أ) فيها (ب) فى قالب خاص ، كما انه ليس عملية يمتزج (أ) فيها مع (ب) او يفسره او يركبه ، بل هو فعالية يولد العقل (أ) لنفسه فيها حقائقه المعطاة فى شكل صور وفطانات . تدعى هذه الفعالية «فعالية الجمال» وتدعى العملية التى تخلق فيها حقائق الفكر المعطاة «عملية التصور» او «عملية التفطن» .

هذا يفضى بنا الى ابرز ميز فى فلسفة كروچى ـ وهى ان ملكة الادراك ـ معرفة هذا التعريف ـ هى على الاغلب ملكة الفنان او الشاعر . ولا يعنى هذا ان الفنانين والشعراء هم وحدهم الذين يدركون ، بل يعنى اننا فى الواقع نصف سلوك الفنان او الشاعر عندما نعطى بيانا لعملية الادراك وفق خطوط كروچى . ونحن قلنا ان فعالية الجمال تولد لنفسها حقائقها المعطاة . فاذا اردنا ان نصف هذه العملية بصورة ادق قلنا ان للعقل فطانات ، وهو يعبر عن هذه الفطانات فى شكل صور . وهو لا يعنى ان الفطانة والصورة متمايزتان ولا ان الفطانة غير المعبر عنها تستطيع ان توجد متقومة بذاتها . ونحن لا نتكلم عن الفطانة والصورة كشيئين الا للضرورة اللغوية . والقول بأن التأمل التالى يستطيع ان يفرق بينهما كمرحلتين او وجهين متمايزتين فى فعالية الجمال ، لا يعنى انهما منفصلتان فى الوجود ، ولا انهما قادرتان على العمل منفصلتين . والحق لا توجد فطانة لم يعبر عنها ،

لان الفطانةهي تعبيرها. وهذا التعبير عن الفطانات في شكل صور هو بالذات عمل الفنان . فالفن وجداني وهو تعبير عن الفطانات في النفس الشاعرة ، والجمال تعبير او بالاحرى انه تعبير ناجح . والنفور من القبيح هو استهجان فشل في التعبير. وكما يكون خلق الجمال تعبيرا يكون تقديره تعبيرا كذلك. ونحن لا نقدر عمل فن من الفنون الا بمقدار ما يفلح في التعبير عن الفطانات عندنا. ويرى كروچي ان القول بأن الفن تعبير يتضمن - في جملة ما يتضمنه - انه تعبير لا غير . ومن خواص فعالية الجمال انها تاخذ الاشياء كما هي ، وتعبر عنها في اشكال وصور محسوسة دون التأمل فيها او تصنيفها او تعريفها او ترتيبها او تقدير واقعها او لا واقعها . ولكن يجب الا يفهم من هذا ان الفنان يسعى للتعبير عن التأثير الذي يحدثه جسم خارجي في نفسه بالمعنى الذي يفهم من القول ان جمال الصبح في الربيع يوحي باغنية شبيهة باغاني شيلي (Shelley) الشعرية ، اذ ان الاشياء التي يعبر عنها الفنان هي الفطانات التي تكون في نفسه تكونا ذاتيا، وهي التي يولدها العقل وتكوّن المادة التي يتألف منها الواقع فيمكن اذا تلخيص الموقف الذي اتخذه كروچي فيما يأتي :-

(١) ينطوي كل اختبار على عنصر او مرحلة او فترة - سمه ما شئت - يقوم بأخذ الفطانات والتعبير عنها من دون اختبار او تأمل . وفعالية هذه الفترة - كما يسميها كروچي - هي الشرط الذي لا بد منه لكل خبرة ولكل تفكير . وبالرغم من ان هذه الفعالية لا تحدث بالفعل الا مع العناصر الفهمية التي تكوّن الفكر (انظر ب ادناه) ففي الامكان فصلها عن تلك العناصر فصلا منطقيا ، في حين ان كل تفكير او فهم يتوقف على حدوث هذه الفعالية اولا ، بمعنى ان التفكير لا يمكن فصله عن هذه الفعالية فصلا منطقيا . ولهذا يدعو كروچي فترة الجمال «الفترة السفلى» في الخبرة بخلاف كانت (Kant) والفلاسفة الاخرين الذين يعدونها «الفترة العليا» ويقصد كروچي بكلمة «سفلى» انها هي الفترة التي يجب ان تسبق الفترات الاخرى

سبقا منطقيا .

(٢) ان هذا العنصر في الاختبار هو الذي يميز عمل الفنان او الشاعر بالدرجة الاولى . فهناك من الناحية النظرية مرحلة اولية في الادراك يكون كل انسان فيها شاعرا وفنانا في وقت واحد . ويقول كروجي « اذا تصورنا الانسان في الفترة الاولى من تفتح حياته النظرية ، فأنه لا يستطيع الا ان يكون شاعرا ذلك لان عقله الذي لم يثقل بعد بأي تجريد او تأمل فطن خالص في تلك الفترة . والفن الذي يخلق الصور الاولى ويفتتح حياة المعرفة يواصل ايضا في العقل تجديد اوجه الاشياء التي اخضعها الفكر الى التأمل والتي اخضعها العقل الى التجريد . فيجعلنا شعراء على الدوام . فالتفكير الى من دون الفن يفقد حافره ، بل ويفقد مادة العمل الابداعي الساحر بالذات . وكروجي نفسه ناقد بارز من نقاد الفن ، وكاتب اديب ، ويقوم القسط الاكبر من مؤلفاته على التطبيق المفصل لنظريته القائلة ان «الفن تعبير» في نقد مؤلفات الادباء والفنانين .

(ب) الفهم Concept :

والمرحلة الثانية من الفعالية النظرية هي التفكير الفهمي الذي يعمم ما يقدمه التفطن البحت . وبصورة ادق هي عملية وضع علاقات بين الفطانات والصور التي تعبرها المرحلة الاولى من الفعالية النظرية ، وهي عملية معرفة هذه العلاقات . ولا مناص ـ كما راينا ـ من ان تسبق فعالية الفهم هذه فعالية الجمال التي تزود الاولى بالمادة والتي لاتستطيع الحدوث من دونها . فلنا فطانات لاشياء جزئية او هي ـ بتعبير ادق ـ الاشياء الجزئية نفسها مثل خمر جيد ومضرب جيد وخلق جيدا ، الا ان مفهوم الجودة هو الذي يؤلف عنصر الكلية او العمومية الذي هو شرط ضروري لكل تفكير وذلك بتمكينه ايانا من فهم العلاقات بين هذه الفطانات المختلفة .

شاهدنا فى فلسفة رسل هذا المفهوم تحت اسم «الكلية» واقتفينا الطريقة التى حاول رسل بواسطتها ان يعطى بيانا عن الكون من دون معونة الكليات . ولكن مفهوم كروچى فى طبيعته يختلف عن الكلية اختلافا تاما ولو انه يقوم من ناحية بنفس الوظيفة التى تقوم بها كلية الواقعى . واهم اختلاف هو ان المفهوم عند كروچى عقلى ولا يدل على صنف من الصفات فى العالم الخارجى ، وهو ليس الا فترة او طور فى التفكير . فالمفهوم - مصورا على هذه الصورة - خصائص ثلاث يجب الا تغرب عن بالنا هى : ان المفهوم كلى وتعبيرى ومحسوس . وهذه الخصائص الثلاث التى يجب ان ندرسها على التتالى الان هى التى تميز المفهوم الاصيل(Concept Proper) من تقليده المفهوم الزائف (False Concept) الذى ادى - على رأى كروچى - كثيرا من الفلاسفة الى الضلالة .

يرمى كروچى من نسب الكلية الى المفهوم الاصيل التأكيد على ان المفهوم موجود فى كل مظهر من مظاهر الحياة والواقع او فى مظاهر الخبرة. وامثال هذه المفاهيم العامة المطلقة الكيفية والتطور والشكل والجمال . ومهما بلغت الخبرة التى نختارها مثالا لنا من التفاهة والصغر والتجريد ، فانها يجب ان تتصف بخصائص الكيفية والهيئة والجمال بدرجة ما . ولو ان الخبرة لم تتصف بهذه الخصائص ، لما كانت هناك واسطة لتميزها عن الخبرات الاخرى ، بل ولكانت الخبرة عديمة الشكل والخصائص . وبالاختصار لما كانت واقعية . يعبر كروچى عن هذه الحالة فى قوله ان المفهوم داخل فى كل مظهر من مظاهر الحياة او بتعبير ادق انه داخل فى كل الفطانات او الصور التى تكوّن مادة التفكير . ولكن المفهوم بالرغم من انه داخل فى جميع مظاهر الحياة (الخبرة) هو خارج عنها متعال عليها ، بمعنى انه لو امكننا ان نجمع جميع الخبرات الجزئية فى مجموعة ، لما استنفدت هذه الخبرات المفهوم . فبالرغم من ان الكيفية (وهى مفهوم) موجودة على الدوام فى كل

مظهر من مظاهر الواقع ، هى شىء اكثر من مجموع هذه المظاهر دائما.

اما فيما يتعلق بالتعبيرية ، فالمفهوم تعبير للفعالية المنطقية ، كما ان الصورة تعبير لفعالية الجمال ، ولكى تكون الفكرة واقعة يجب ان تتخذ صورة. اما اذا لم تتخذ الفكرة صورة ، فانها لا تكون فكرة . والمفهوم هو الذى يعطى الفكر صورة ويجعل هذه الصورة كما هى ، مثلما تعطى الصورة الفطانة شكلا . فالمفهوم هو التعبير الصورى للفكر او الفعالية المنطقية .

واخيرا يقصد كروچى بالقول ان المفهوم محسوس انه واقع ، وهو موجود فى جميع فترات الخبرة ، كما انه داخل فى كل الفطانات . ولما كانت الخبرة ـ كما راينا ـ هى الصورة الوحيدة للواقع ، فلنا ان نستخلص ان كل واقع هو فهمى [1] ايضا . وصفة «المحسوسية» هى التى تفيدنا اكثر من اى شىء أخر فى التميز بين المفهوم الاصيل والمفهوم الزائف ، اذ ان المفهوم الزائف اسم صنف لعدد من الموجودات او ـ بلغة كروچى ـ المظاهر التى تتصف بخاصية واحدة مشتركة . ف «البيت» و «المثلث» و «الماء» و «الرجل» امثلة للمفهوم الزائف . وقد انصب اهتمام قسط كبير من الفلسفة على محاولة تثبيت موضع هذه المفاهيم الزائفة وعلى الاخص البت فى مسألة ما اذا كان لهذه المفاهيم وجود مستقل عن اصناف الاجسام التى تمثلها . ان كروچى ينفى هذه المسألة . ففى نظره ليس للمفهوم الزائف «للبيت» وجود متقوم بذاته مستقل عن المجموع العام للبيوت الجزئية التى يمثلها ، وهو اسم صنف ناتج من عملية اختزال عقلية يستخلص العقل فى اثنائها من جميع البيوت الموجودة صفات معينة تشترك فيها ، فيضعها تحت لفظ «بيت» . فيقوم هذا اللفظ مقام الرمز لكل بيت قد يختاره المفكر من البيوت الموجودة بالفعل.

ان اهمية المفهوم الزائف تقوم على الفائدة التى تجنيها العلوم الخاصة منه،

(١) نسبة الى الفهم (Concept) .

اذ تدرس العلوم الطبيعية والرياضيات المفهوم الزائف كما يدرس المنطق المفهوم الاصيل ولهذا السبب يسمى كروچي العلوم «مجردة» في مقابل الفلسفة التي هي عنده العلم المحسوس الوحيد . فكثيرا ما اتهم الفلاسفة ولا سيما الفلاسفة المثاليين منهم انهم يعادون العلم . واستصواب هذه التهمة يرجع الى انه في الوقت الذي يعترف فيه المثاليون بفائدة العلوم واهمية النتائج التي حصلت عليها ، ينفون نفيا باتا ان موادها واقعة ، بل يعتقدون انها تجريدات من الواقع للاغراض الخاصة . ولهذا ، فان اتصفت نتائج العلوم بالصحة ، فهي تتصف بنوع خاص من الصحة الذي يثبت في حدود خاصة معينة ، لان هذه الحدود ليست هي الحدود غير المحدودة للواقع من حيث انه كل ، انما هي تلك الحدود التي يكونها العالم بالذات في اختياره الخاص لمادة موضوعة من الواقع بصورة كيفية . فعلام يستند هذا العداء ؟

رأينا ان العقل هو عند المثالي الجديد الواقع الوحيد وان الخبرة هي وضع العقل في الواقع ، وانه لا يوجد واقع من دون اختبار العقل له . اذا فلا يوجد شيء يختبره العقل بالمعنى الذي يفهم من قيام شيء ما بذاته على نحو ما دون الاعتماد على اختبار العقل له . وهذا الشيء بعينه هو ما يعالجه العلم . ان العلم يقتطع من الكل المحسوس موادا يعدها واقعية ، وهو يرتب هذه المواد على اساس الخصائص المشتركة التي تتصف بها في الظاهر ، ومن ثم يجمعها تحت اسماء اصناف (هي المفاهيم الزائفة عند كروچي) . فالرياضيات تدرس خصائص الاعداد ، وعلم الحيوان يدرس سلوك الحياة الحيوانية وعلم النفس يدرس تركيب العقل ، وعلم الطبيعة تدرس خصائص الحرارة والصوت . تدرس هذه المواد وعلاقتها والقوانين التي تسيطر على حدوثها كما لو كانت موجودات قائمة بذاتها موجودة مستقلة عن الخبرة . ومن المعلوم ان مواد البحث العلمي هذه هي الحقائق الواقعة للحياة اليومية . وانه لدراسة هذه المواد وفهمها لا شان لنا بدراسة فعل المعرفة - ذلك الفعل

الذى تكون هذه المواد جزءا منه فى الحقيقة . فقد تكونت المفاهيم الزائفة للمثلث والجسد والعظم والمادة والالكترونات وغيرها للغرض الملح الا وهو تمكيننا من دراستها وفهمها على هذا النحو .

ولكن دراسة موجودات تكونت بالتجريد من الواقع المحسوس لمقضى عليها ان تاتى بنوع خاص من الصحة لا يصدق الا فى الحدود وتحت الظروف التى يقوم عليها التجريد الاولى من الواقع . فالدراسة الوحيدة التى تستطيع ان تأتى بنتائج صحيحة مطلقة هى دراسة الشىء الواقع وقوعا تاما مطلقا اى العقل المحسوس . فلما كان للفلسفة من الواقع نصيب اكبر مما للعلم منه ، فان للمفهوم الاصيل الذى تدرسه الفلسفة - من حيث انه فترة فى حياة العقل بالفعل لا تجريد وهمى من العقل - من الواقع نصيبا اكبر مما للمفهوم الزائف منه .

ولقد تمكن كروچى بواسطة ترقية فكرته فى المفهوم الاصيل ان يتخذ خطوتين اخريتين ضروريتين لاكمال نظامه . وهاتان الخطوتان تقومان على تقرير وجود خبرة فيما وراء الخبرة الجزئية اولا وعلى امكانية العمل ثانيا .

وليس من السهل قبول الحجة الذاهبة الى وجود العقل من حيث انه كل خارج الخبرة الجزئية ، الحجة التى شغلت اهتمامنا حتى الان ، بل ان هذه الحجة لتبدو عند كثيرين مشوشة . وكثيرا ما اتهمت فلسفة كروچى انها لا تعد لنا منفذا للخلاص من موقف المثالية الذاتية الذى يقرر ان الاشياء التى نستطيع معرفتها هى افكارنا الخاصة فحسب ، بل انها لتؤول منطقيا الى الذاتية البحتة - المبدأ القائل ان حالاتنا العقلية الخاصة هى الاشياء الوحيدة التى توجد فى الكون . نعم ان كروچى يجر النقد على نفسه ، وان موقفه - كما سنرى فى نهاية هذا الفصل - ليس موقفا يمكن بسهولة ان نرد عنه هذه التهم .

ومهما يكن من شىء ، فلا شك فى ان كروچى يعتقد ان الخبرة التى

تدرسها الفلسفة لا تظل مع الزمن خبرة جزئية او على اقل تقدير ان مثل هذه الخبرة لا تظل خبرة جزئية فحسب ، بل ان الخبرة المتعممة للعقل من حيث انه كل – وهى الخبرة التى تكون الخبرة الجزئية استمرارا لها وتؤلف جزءا منها – لا تظل جزئية ايضا • والوعى الذى يكون مادة البحث الفلسفى ليس وعى الجزء (الفرد) – بمقدار ما هو جزء – بل هو الوعى الكلى الذى هو فى كل جزء اساس جزئيته وجزئية الآخرين على حد سواء • وحلقة الاتصال الاولى بين العقل الجزئى والعقل الكلى تكون بواسطة المفهوم •

والحجة على ذلك هى باختصار فيما يأتى : ان المفاهيم من دون الفطانات – بلغة المثالى – عمياء ، وهى مجرد مظاهر لا نستطيع ان نحق اى شىء عن طبيعتها وموضعها حتى نبدأ فى التفكير • والتفكير يعنى اصدار حكم ، وجميع الاحكام تنطوى على مفاهيم • هذا ، والحكم شىء نستطيع ان نتفاهم بواسطته مع الناس الآخرين ، بل وحتى ان اختلف هؤلاء الناس عنا فى حكم من احكامنا ، فانهم يفهمونه • والحق ان الحكم هو اساس التفاهم المشترك بيننا • ولكن لو ان خبرتى كانت جزئية خاصة على الاطلاق ، لما امكن وجود هذا الأساس المشترك (للتفاهم) ، ولما امكننى من حيث انى فرد مثلا ان اعرف فكرة اللون الى رجل اعمى منذ ولادته ، لانه يوجد اساس لمخاطبته ، ولا توجد واسطة لاتصال وعى بوعيه • والمفاهيم تعد مشتركة بين عقول مختلفة على وجه التحقيق • فمفهوم الكيفية مثلا مستلزم لا لخبرتى فحسب بل ولخبرة الاخرين كذلك • وعليه ، فأنى استطيع ان اتفاهم مع الناس الاخرين بواسطة العناصر الفهمية لا الفطانية الموجودة فى خبرتى • ولكن لو ان عقول الاخرين وخبراتهم لم تكن اوجهاً لعقل كلى داخل فى كل خبرة من هذه الخبرات ، لما كان فى الامكان ان يكون مفهوم الكيفية عنصرا مشتركا فى عدد من الخبرات على ان تمدنا باساس للتفاهم بين العقول • فالمفهوم فترة

فى الخبرة من حيث انها كل • والدليل على كلية المفهوم وكلية الخبرة التى تعود اليه هو ان اى عدد من الخبرات الجزئية لاتستنفد هذا المفهوم الذى هو شيء اكبر من جميع هذه الخبرات بالرغم من انه موجود فى كل واحدة منها •

وهناك حجة مهمة اخرى يثبت كروچى عليها وجود خبرة كلية • وهذه الحجة مستقاة من مفهومه فى التاريخ الذى سبق ان اشرنا اليه • فقد رأينا ان جوهر الفعالية العقلية هو التاريخ (العام) ، وان العقل ليس شيئا له تاريخ بالمعنى الذى يفهم من انه شيء خارج الحوادث العقلية التى تحصل له ، بل هو تاريخه الخاص وهو تاريخ يحدد الماضى فيه الحاضر الذى يحدد المستقبل فى عملية متصلة • فتاريخ كل عملية عقلية جزئية غير محدود وهو يماثل العملية العقلية التى يدونها • الا ان الواقع كله الذى هو عقلى يصبح تاريخا كذلك بطريقة مشابهة من الاستدلال المتقدم • فالواقع الذى يجب على العقل ان يعالجه او ـ بلغة كروچى ـ الذى يولده العقل لنفسه هو التاريخ • وبكلمة اخرى ان الواقع او الخبرة من حيث انها كل هى التاريخ • ولكننا رأينا ان العقل الجزئى يماثل التاريخ ، ولذلك كان العقل الجزئى استمرارا للواقع او الخبرة من حيث انها كل وكان مماثلا لها فى وجه من الوجوه •

ب ـ الفعالية العملية :

لا يتسع المجال هنا الى اكثر من ان ننظر نظرة سريعة فى مفهوم الاخلاق عند كروچى • وهنا يهتم كروچى بالصورة الثانية من فعالية العقل وهى صورة الارادة (Willing) أو العمل (Acting) الذي هو وظيفة الفعالية العملية كما كانت المعرفة وظيفة الفعالية النظرية • ونحن نستعمل كلمتى «الارادة» و «العمل» عن قصد لانه لايوجد عند كروچى فرق بين الارادة وبين العمل الذى يصدر عنها • وكما انه لا يوجد شيء من حيث انه فطانة لم يعبر عنها ،

لان الفطانة هي تعبير ، كذلك لا توجد ارادات لاتكون في نفس الوقت اعمالا . والواقع ان الارادة ليست شيئا قد تعقبه او لا تعقبه حركات الأرجل والاذرع ، بل الارادة هي هذه الحركات . وعليه ، انا لنجد ان اقل ارادة تدفع الكائن الحي الى الحركة وتولد ما يدعى بالنتائج الخارجية ، وانه لمن المحال ان نتصور عملا لا نريده . وكل شيء لا يكون عملا هو حركة ميكانيكية بحتة وهو مفهوم زائف اى تجريد من الكل المحسوس الذى هو عمل .

والصورة الثانية او العملية من فعالية العقل تعتمد منطقيا على الصورة الاولى او النظرية . فانه يمكننا ان نعرف من دون ارادة او عمل وذلك بالرغم من ان المعرفة وجدت لتؤدى الى العمل ، على حين اننا لا نستطيع ان نريد شيئا او نعمله من دون معرفة سابقة له . وهذه الصورة كالصورة الاولى تنقسم الى مرحلتين ثانويتين هما : المرحلة الاقتصادية والمرحلة الاخلاقية . المرحلة الاقتصادية تستند على مفهوم النافع والمرحلة الاخلاقية تستند على مفهوم الصالح . ونحن نجد هنا ايضا ان المرحلة الثانية تعتمد اعتمادا منطقيا على المرحلة الاولى المستقلة عنها . يقصد كروچى بهذا التميز ان الغايات التى نتوخاها من اعمالنا فى فعالية المرحلة الثانوية الاولى لتبدو انها ليست الا الحصول على ما هو نافع لنا من حيث اننا افراد وعلى اشباع رغباتنا الشخصية الخاصة ، وفى الفترة الثانية تتداخل الحاجات الفردية والاشباع الفردى مع حاجات الآخرين واشباعهم بحيث يبدو ان مفهوم الصلاح الذى هو ليس باكثر من مفهوم النفعية متعمما يلزمنا ان نقوم بشأن حاجات الاخرين ورغباتهم بنفس العمل الذى يجب ان نقوم به بشأن حاجاتنا ورغباتنا الخاصة . هذا ، وبعد القيام بهذا التميز ، انه لمن الجدير ان نبين ان فى كل عمل تتجسم صورتا النفعية والصلاح . فلا يوجد شيء من حيث انه عمل فردى ذاتى نفعى اقتصادى خالص ولا يوجد شيء من حيث انه عمل اخلاقى

ايثارى كلى خالص . يقول كروچى « اننا عندما نحاول ان نميز الصورة الاخلاقية الخالصة للسلوك نجد فى الحال انها متعلقة بالصورة النفعية التى لا نريد البحث عنها ، لان اعمالنا ـ حتى فى معناها الكلى ـ يجب ان تكون على الدوام محسوسة ومحتمة بصورة جزئية » . فالاثرة والايثار اذا ليسا مفهومين متضادين بل انهما فترتان للخبرة متداخلتان لا تنفصلان من الناحية المنطقية . ويمكن ان نقول ان كل عمل فى جوهره هو عمل انانى وايثارى فى وقت واحد .

تلخيصا لنظرية كروچى فى المعرفة ، يمكننا ان نقول انه عـدّ العقل او الخبرة الشىء الوحيد الذى له واقع . وهذا العقل او الخبرة هى فى صلبها فعالية لها فترتان تدعيان على التناظر « التفطن الخالص » و « الفهم الخالص » . ولا تحصل احدى هاتين الفترتين قبل الاخرى او بعدها ، بل وليس فى الامكان لاحداهما ان تقوم بوظيفتها من دون الاخرى . انهما متحدتان اتحادا لا يقبل التحليل فى مركب لا نحصل عليه نتيجة للخبرة ، ونحن نستلخص منه هاتين الفترتين بالتأمل التالى . هذا يعنى انّ « التفطن » و « الفهم » يكونان وحدة ولو انهما متميزان . ويكون التفطن من دون الفهم أعمى . ويكون الفهم من دون التفطن أجوف ، ويكون كلا منهما وهماً . وهكذا يجب ان ندعو الخبرة وحـدة المتمايزات .

ويجب بعد هذا ان ننظر فى التطورات التالية التى اتى بها جيوفانى جنتيلى فى نظرية المثالية الجديدة .

٣ ـ جيوفانى جنتيلى Giovanni Gentile :

يقف جنتيلى من كـروچى موقف تلميـذ ذهب ابـعد من اسـتاذه . ففى الـوقت الـذى عمـل جنتيلى فيـه كثـيرا ـ كزميـل لكروچى ـ على ترويج نظرية المثالية الجديدة بين الناس ، نجد ان مؤلفاته المتأخرة تقوم

على الترقية التى مضت بالنظريات التى يقترن بها كروچى الى حدودها المنطقية .

ولقد جاء اكمل بيان لفلسفة جنتيلى فى كتابين هما : « خلاصة علم التعليم » (A Summary of Pedagogy) و « نظرية العقل من حيث انه فعل خالص » (The Theory of Mind As Pure Act) وقدنشر المؤلف الاخير من هذين المؤلفين على شكل محاضرات ترجمها الى الانكليزية البروفسور ولدن كار (Wildon Carr) . وخط التطور فى فلسفة جنتيلى واضح بين . يبدأ كروچى بخبره يصر على انها كل موحد ، ويزعم ان الفترتين او الفعاليتين بمرحليتهما الثانويتين اللتين تجعلان الخبرة تركيبا لا تثلمان وحدة العقل التى تنشآن فيها . على ان فترتى الخبرة ليستا نتيجة تأمل العقل فى نفسه او قياسه على نفسه ، بل انهما شيئان مسلم بوجودهما فى الاصل ، اذ انهما فى الواقع شيئان متمايزان تقوم عليهما منطقيا الحقيقة القائلة بان الخبرة هى كما هى . الا ان العقل لا يستطيع ان يكون وحدة وان يكون اساسا لتعدد رباعى فى وقت واحد . فاذا كان العقل وحدة ، فانه لا يستطيع ان يولد فى نفسه اشياء متمايزة على ان تكون هذه الاشياء واقعية كالوحدة . فى حين انه اذا كانت هذه الاشياء المتمايزة موجودة فى الاصل ولا يولدها العقل ، لما كان العقل وحدة ولا يمكن ان يكون وحدة ابدا .

فاذا لم يستطع العقل ان يكون وحدة ومصدرا واحدا لتعدد منظم فى وقت واحد وجب اما ان نهمل مراحل كروچى وفتراته او وحدة الخبرة . وجنتيلى يترك مراحل كروچى . فهو يبدأ بعقل هو وحدة تامة ويحتفظ بهذه الوحدة اثناء بحثه ويستخرج منها كل تعدد موجود فيها .

وهذا العقل او الخبرة - كما يدعى - هى عند جنتيلى الشىء الوحيد الموجود فى العالم . والحق ان الكون عنده عقل او روح .

واضح ان الصعوبة فى مثل هذا الموقف هى فى محاولة تفسير التعدد

الظاهري • فنحن بدأنا بواقع هو روح واحد او عقل واحد • وهذا الروح يرقى الاضداد والمتمايزات ويمحوها ويقوم بخلق ومحو كل شيء في الوجود حتى نفسه • لذلك كان على جنتيلي من نقطة الابتداء هذه ان يبين بطريقة ما كيف نشأت (من وحدة عقلية) كثرة التفاصيل المحسوسة التي تكون عالمنا اليومي بما في ذلك مراحل وجوده ودرجاته المتعددة •

فكيف توصل جنتيلي الى هذا ؟ لا يجوز لنا قبل كل شيء ان نعد محتوى معرفتنا ـ الاشياء التي نعرفها بالفعل ـ مجموعة مواد موضوعة ازاء العقل وموجودة مستقلة عنه ولا شيئاً مركبا هو غير العقل الذي يجبل هذا المحتوى ويصبه في قالب خاص بالرغم من ان هذا الشيء المركب يحدد العقل والعقل يحدده لانه في الحقيقة شرط لازم لمعرفة العقل على اية حال• بكلمة اخرى ليست المعرفة في ضوء هذه النظرة علاقة خارجية بين العقل وعالم لا يتأثر بعرفان العقل له ولا هي علاقة يكون العقل لنفسه فيها مواد معرفته من مادة لا تمكن معرفتها ابدا • فجنتيلي يشارك في الاسس التي رفض كروچي بواسطتها هذه المفاهيم المألوفة لعلاقة المعرفة، تلك الاسس التي رأيناها سابقا في ترجمة كروچي• فلما كانت الخبرة هي الشيء الوحيد في العالم، فمن الوضح اننا يجب ان نبحث عن مادة الخبرة في الخبرة نفسها ـ وهي مادة تفصل عن الخبرة فصلا غير حقيقي لاغراض الحجاج المجرد فقط• فالمسألة اذا هي، هل تحتوى الخبرة على مثال لما يزعم انه علاقة المعرفة؟ الجواب هو ان الخبرة تحتوى على هذا المثال وهي تحتوى عليه في حالة وعي الذات في اضح صورة• ان العقل في حالة وعي الذات (Self-Consciousness) هو الذات العارفة والموضوع المعروف• وانه يستطيع بل ويجب ان يودع نفسه كشيء تقوم عليه كل حالة من هاتين الحالتين وهو ما يزال في الوقت نفسه وحدة غير مجزئة • فالعقل في حالة وعي الذات هو في وقت واحد العارف والمعروف• وليس من الصحيح في شيء ان نقول ان الذات هي جزء

من العقل بالمعنى الذى يفهم من انه يبقى جزء اخر من العقل لا شأن له بالذات هو - مثلا - الموضوع. ان العقل يلقى بنفسه كاملا فى كل حالة بحيث تكون الذات (Subject) العقل كاملا تاماً مثلما يكون الموضوع (Object) العقل كاملا تاما ايضا. والعقل - من حيث هو - يعزل فى نفسه هاتين الحالتين او المرحلتين المكونتين لجوهره ويدع كلا منهما ينمو ويتطور فى خطوطه الخاصة، وهو ما يزال موجودا وجودا كاملا فى كل منهما. فوعى الذات اذا هو مركب او اتحاد فترتين او حالتين متمايزتين يظهر العقل فى احداهما ذاتا وفى الاخرى موضوعا.

فعندما نحاول ان ننشىء التعدد الظاهر للكون من العقل الكلى او الروح الكلى عند جنتيلى، تصبح على اكبر جانب من الاهمية الحقيقة الذاهبة الى ان الخبرة التى نعيها اتم وعى واوضحه والتى هى عندنا اكثر الاشياء واقعا من دون شك وحدة تحتوى على وجهين متمايزين .

هذا لان الدعوة الرئيسة عند جنتيلى هى ان العلاقة التى نعيها اتم وعى فى حالة وعى الذات هى من دون شك العلاقة التى يجب ان نفسر الواقع فى جملته بحدودها. فلما كان العقل هو الشىء الوحيد فى الكون، اقتضت الضرورة ان يولد العقل مواده الخاصة، وترتب على ذلك ان تكون جميع صور الوعى - اى الواقع كله - من نوع وعى الذات .

والفن هو دراسة العقل من حيث انه وعى الذات، والدين هو دراسة العقل من حيث انه وعى الموضوع. فالفن وحدة حتى فى اقصى مراحل نشوءه يجب ان يظل ذاتيا بحتا ، فى حين ان الدين - اذا تجرد عن الفن - بحث عن شىء لا غاية له ولا هدف. الا انه كما تتحد الذات والموضوع فى مركب وعى الذات ، يتحد كذلك الدين والفن فى الفلسفة التى تكون كلا منهما وهى - لهذا السبب - ارفع نوع من الواقع المحسوس به . ويقول جنتيلى. ان الفلسفة هى الصورة النهائية التى تنحل فيها الصور الاخرى وينسجم بعضها مع

بعض، وهى تمثل الحقيقة والوجود الفعلى المطلق والروح». وفى هذا المعنى - وليس فى هذا المعنى وحده - ترتد فلسفة جنتيلى الى موقف هيگل فى نفس النواحى من فلسفة هيكل التى رفض كروچى قبولها .

هذا يؤدينا الى اغرب فكرة فى فلسفة جنتيلى، وهى عند الذين لا يشاركون المثالية الجديدة اولياتها ابعث ما تكون على الدهشة والغرابة. وهذه الفكرة هى مفهوم جنتيلى للفيلسوف من حيث انه يصنع الواقع . اننا رأينا ان الفلسفة هى دراسة الواقع، اى دراسة العقل المحسوس : فهى عملية يعرف العقل ذاته بواسطتها ، على ان العقل عندما يقوم بمعرفة ذاته بالتفكير فى ذاته يزيد فى ذاته، فيصنع - بهذا - الذات التى يعرفها، لان التفكير - بعد كل هذا - ليس الا عملية متصلة لخلق ذاته، ونحن نخلق الفكر بواسطة التفكير فيه. ولما كان التفكير فى الفكر هو الفلسفة ، ولم تكن الفلسفة استمرارا للفكر الذى تتفلسف فيه هى فحسب، بل كانت مماثلة له كذلك. فالفلسفة تماثل الواقع، وعلى هذا يصنع الفيلسوف الواقع، ونحن بالتفلسف نخلق ما هو موجود. ولما كان وعى الذات - كما راينا - عملية ينشىء العقل بها مواده الخاصة او يحقق وجودها، ولما كانت الفلسفة - من حيث انها الفكر - تدرس كذلك المواد التى تخلقها، كانت الفلسفة اسمى صورة لوعى الذات الذى هو الواقع الكلى الوحيد.

اذا فمعرفة الواقع هى معرفة الفكر، ونحن بالتفكير نخلق الفكر الذى نفكر فيه. ويقول جنتيلى «لا شىء موجود، انما التفكير يجعل الشىء موجودا فى عملية تكوينه الذاتى».

وبالاضافة الى ذلك ، انه لما كانت الخبرة التى نعيها اوضح وعى هى فى جوهرها - كما راينا - مثال لوعى الذات او التكوين العقلى للمواد المعروفة، ولما لم يكن غير العقل مصدر اخر يمكن ان تتولد منه موضوعات العقل، كانت جميع انواع الخبرة نوعا من وعى الذات، بل وكانت الخبرة

من حيث انها كل واقعا يحوى ذاته ويولد الاشياء من ذاته، وليست خبرتنا الخاصة الا نموذجا مصغرا له. فمهما بدت كل خبرة جزئية مختلفة عن بقية الخبرات، فانها يجب ان تعيد بدرجة ما تركيب الخبرة من حيث انها كل، فى حين اننا اذا مضينا بالحجة خطوة اخرى، وجب ان تكون الخبرة على الصورة التى هى عليها لانها تشترك فى الخبرة من حيث انها كل وحسب. وعليه فالخبرة من حيث انها كل كائنة فى كل خبرة جزئية بصورة مطلقة دائمة، كما كانت كل خبرة جزئية كائنة بصورة تامة مطلقة فى الحالتين الذاتية الموضوعية للخبرة . وهكذا يزول التميز بين الخبرة الجزئية والخبرة الكلية ويبدو العقل الذى نعرفه بواسطة التعرف انه ليس الا مظهرا للعقل الشامل الدائم الفعالية الذى هو الكون فى جملته او بالاحرى الذى يخلق هذا الكون. اذا فالواقع، مجموعة من الخبرات التى مهما تمايزت بعضها عن بعض فى الظاهر، تعكس كل واحدة منها بطريقتها الخاصة تركيب الخبرة من حيث انها كل.

ومهما يكن نظام جنتيلى معقدا ومجردا، فانه فى الامكان على ذلك ان ندرسه فى ضوء التطور المنطقى للموضوعة القائلة «ان الخبرة هى الشىء الوحيد الذى نثق بواقعه ، ولذلك وجب ان تكون بقية الواقع محاكية للخبرة». وعندما يبدأ العقل فى تصور الواقع على صورته الخاصة، فانه سرعان ما ينتهى الى التفكير فى تلك الصورة، واخيرا فى الواقع فى حدود ما يعده اعلى فعالية عنده - اى الفلسفة. ولما كان العقل فى الفلسفة يتأمل فى نفسه ويخلق بهذا التأمل المادة التى يدرسها، وجب ان يكون الكون من انه كل وليدا ضخما لهذه الفعالية المتولدة من تلقاء ذاتها. فواقع وعينا الذات هو ما يجب ان يفسر فى ضوئه كل شىء كائن .

والحق ان هذا الموقف ليس متناقض الاجزاء تناقضا ظاهريا الى الحد الذى قد يبدو انه كذلك فى اول وهلة. فقد نسلم ان الخبرة هى ما نثق

بوجود خير وثوق بلاشك وان وعى الذات هو ذلك النوع من الخبرة الذى هو اكثر الاشياء ثبوتا ووضوحا . (فاذا كان الامر كذلك)، أفليس من المعقول اذا ان العقل يحاكي طبيعة الكون ـ عندما يتأملها ـ على صورته الخاصة، ولا سيما على صورة ارفع فعالية عنده واوضحها؟ صحيح انه كلما ابتعدنا عن مركز الخبرة التى هى وعى الذات ازداد مبدأ كروچى صعوبة فى تطبيقه؛ الا انه ـ حتى فى ابعد مناطق النظر الذهنى ـ لا نستطيع ابدا ان نعثر على اى شىء على ان تكون معرفتنا له مناقضة للنظرة القائلة بأنه ليس الا مظهرا للوعى، وانه قد تولد من هذا الوعى ذاته . وعلى رأى جنتيلي كل ما يدخل فى المعرفة يجب ان يؤلف جزءا من المعرفة التى دخل فيها هذا، ولما كنا لا نعى ابدا اى مصدر خارجى لتلك المعرفة ـ اى المصدر الذى لا يدخل هو فى المعرفة ولا يكون جزءا منها ـ كان من الطبيعى ان يتولد ما يزعم انه موضوع المعرفة من العقل الذى يعرفه.

وبهذا نقف على موقف جنتيلي الاساسى القائل ان الخبرة فعالية حرة فى تقرير مصيرها، وهى خالقة للعالم ولذاتها فى وقت واحد، وهى تجزىء نفسها الى حالتين متمايزتين فيهما يعيش ويتحرك كل ما هو كائن.

٤ ـ نقد المثالية الجديدة :

عندما نتتبع جنتيلي فى تطوير الاوليات التى يشترك فيها مع كروچى ، اعتقد انه برفضه قبول الموقف الذى كان كروچى مستعدا للركون اليه يقوم بلاريب بتطوير منطق وجهة نظر المثالية الجديدة بدرجة اكبر من الاتقان والالتئام لا غير . ومبدأ كروچى للفترات او المتمايزات ليس ـ بصورة عامة ـ اكثر من محاولة متقنة الا قليلا للاخذ بالمبدأ من وجهين . فهو يقرر ان الخبرة وحدة، الا انه على ذلك يلزمها ان تنمو الى تعدد . وهو يصر على ان الخبرة فعالة نامية، الا انه على ذلك يصر على انها يجب ان تنطوى على

التميز بين الفطانة والمفهوم من حيث ان هذا التميز مستلزم ابتدائى للخبرة . فلو كانت الخبرة نامية متطورة، فاننا لا نستطيع - كما ابان جنتيلى - ان نسلم ان الفوارق بين صور الخبرة كانت موجودة فى الاصل. على انه لو كانت الفوارق بين الخبرات موجودة فى الاصل، بل لو كانت جبلات صور الروح ثابتة لا تنمو او تتطور، لوجب ان نهمل مبدأ وحدة العقل كله.

ولو رجعنا لحظة الى هيكل، فانه من المناسب ان نبين ان مركبه لم يكن مركبا من متمايزات بل من اضداد. ومركب الاضداد هذا يولد متناقضات ومعكوسات تؤدى الى مركبات جديدة تستمر على النمو فى سلسلة متصلة مطردة حتى تنتهى بالمطلق او المركب الشامل الكلى . فمركب الاضداد اذا يحوى فى تضاعيفه بذور النمو واصوله. على ان مركب المتمايزات لا يولد هذه الحاجة الى نمو ابعد مدى ، اذ لا يحتوى على متناقضات، ولا ينمو الى معكوسات منطقية . فتظل المتمايزات مفاصل ثابتة مترابطة او نماذجا موجودة فى الأصل فى هيكل الواقع . وليس للواقع ما يحثه على البحث عن وحدة اكثر اكتمالا بشموله المتمايزات وتوحيدها عن طريق النمو التالى .

ان النقد المتقدم لموقف كروجى مهم لانه يبين الاساس الذى يبنى عليه جنتيلى التطورات التى تقوم عليها فلسفته. وفهم هذا النقد فهما صحيحا يتطلب معرفة نظام هيكل على اية حال، وانه نقد كله يقع فى هيكل الافتراضات المثالية. وعند الذين لا يشاطرون المثالية الجديدة هذه الافتراضات اى الذين لا يعتقدون ان الخبرة (الفكر او الروح او سمها ما شئت) هى الصورة الوحيدة للواقع، يكون انتهاجهم للفلسفة مختلفا اختلافا اساسيا عن انتهاج المثاليين الجدد لها الى درجة يصعب عندها على هؤلاء ان يفهموا فهماً رشيدا المعنى الذى يقتضيه النقد المثمر لموقف المثاليين الجدد. ولا عجب فى هذا، فان نقد فلسفة تختلف فى افتراضاتها ووجهة نظرها واستدلالها عن الواقعية او الفلسفة العملية (Pragmatism) هذا الاختلاف ليشبه نقد

رياضيات لرجل يسكن كونا رباعى الابعاد او يشبه نقد الذوق الموسيقى لرجل من المريخ.

على انه فى الوقت الذى نقبل فيه اوليات فلسفة كروچى وجنتيلى، يمكننا ان نشير الى صعوبة او صعوبتين فيما يتعلق بتطورها.

(أ) اننا نشك قبل كل شىء فيما اذا كانت الجهود التى قام بها كروچى وجنتيلى للتخلص من منطويات المثالية الذاتية بل والذاتية البحتة ، ناجحة .

وفى هذه الناحية يظهر عجز المثالية الجديدة اذا قورنت بالهيگلية (١) الخالصة. ففى الوقت الذى لا تسلم فيه الهيگلية وجود شىء يتعالى على الخبرة من حيث انها كل ، تصر على وجود اشياء كثيرة تتعالى على الخبرة المباشرة . من هذا كانت الخبرة المباشرة – فى نظر الهيگلى – جزئية محدودة. وهى – لهذا السبب بالذات – لا تعجز عن فهم الطبيعة الحقيقية للواقع من حيث انه كل فحسب، بل هى ليست واقعة وقوعا تاما لان الواقع كله منطو فيها. هذا، واذا سألنا عن كيفية انطواء الواقع كله فى الخبرة المباشرة ، كان الجواب ان تحليلا للخبرة المباشرة – اذا هى اخذت كما هى فى الظاهر اى اذا اخذت منعزلة عن بقية الخبرات – يبين انها مليئة بالمتناقضات والمعكوسات التى لا يمكن حلها الا بافتراض ان الخبرة جزء من شىء اخر اكبر منها. ولذلك يعد الكل حالاً كائنا فى كل خبرة جزئية لانه يستحيل من دونه ان نفسر كيف اصبحت الخبرة الجزئية على ما هى عليه . فالهيگلية الخالصة تستطيع ان ترد عن نفسها تهمة الذاتية البحتة بواسطة مبدئها القائل ان الكل حال فى الخبرة المباشرة ويفترض وجوده فى تحليلها افتراضا قبليا.

اما المثالية الجديدة فليس لها مثل هذه الواسطة (للتخلص من الذاتية البحتة) اذ ترى انه لا يوجد شىء يتعالى على الخبرة ولا يوجد شىء فيما وراء

---

(١) نسبة الى مذهب هيگل .

الخبرة المباشرة لان الخبرة المباشرة تولد ما هو كائن. ولكن ليس من الصحيح في شيء ان تقول ان الخبرة المباشرة تمى ذاتها من حيث انها تشترك في الخبرة الكلية اللتي تنشيء تركيبها جملة وتفصيلا. (يعتقد كروچي بطبيعة الحال ان هذه المشاركة حقيقة. ولكن لو كانت هذه المشاركة حقيقة لما كانت حقيقة تعطي في الخبرة، وما كان لكروچي حق - بالاستناد الى مقدماته - ان يعتقد اى شيء عدا ما يعطى بصورة مباشرة. من هذا تظل الخبرة من حيث انها كل او الخبرة الكلية شبيهة بجوهر لوك او الجسم المادي عند الواقعيين النقديين، اى شيء لانعرفه البتة ولكننا نفترض أنه اساس لما نعرفه وشرط له. ويجوز لنا ان نفترض هذا الافتراض اذا نحن قبلنا اولا موقف المثاليين الجدد مستقلا عنه، وان كان هذا الافتراض لا ينهض مؤيدا هذا الموقف، على حين اننا اذا لم نستطع ان نفترض هذا الافتراض، لم يبق عندنا شيء سوى خبرتنا من حيث انها الشيء الوحيد الموجود في الكون على الاطلاق).

(ب) رأينا فيما تقدم كيف اثبت جنتيلي ان وحدة العقل (او الخبرة) عند كروچي غير قادرة على ان تفسر تعدد صوره وفتراته. فاذا بدأنا بوحدة الخبرة الجزئية، واصررنا على التمسك بها دائما، فهل يمكننا بحال من الاحوال ان نفسر التعدد الظاهرى للكون الذى نعرفه؟ لا - طبعا - لان التنوع والتعدد لا يمكنهما ان ينشان من وحدة الا بفضل قوة ابتدائية كامنة في الوحدة قادرة على النمو الى تعدد وتنوع. واذا احتوت الخبرة على امكانية النمو الى مختلفات، فلا تكون وحدة في الحقيقة. هذا من جهة، ومن الجهة الاخرى اذا نحن حاولنا ان نمحو ظهور الاختلاف بعده وهما صرفا يعزى الى النظر المتحيز، لم نذلل الصعوبة، وذلك لان جعل وحدة واقعة تولد تنوعا ظاهريا تفسيره ليس بأيسر من تفسير تولد الوحدة من تنوع واقع. والحق ان الوحدة تفشل في تفسير التنوع كما هي فشلت في تفسير الخطأ.

يقول كروچي ان العقل يجرد عالم المادة من خبرة العقل المحسوسة.

ونحن لا نعرف الغرض الذى يتوخاه العقل من هذا التجريد ولا الواسطة التى يتمه بها ما لم نعتقد (١) ان العقل من حيث انه مظهر للواقع يحتوى على ميل للقيام بهذا التجريد الخاص لا غيره، و (٢) ان الواقع مزود بالاصل بقوة تؤدى الى هذه التجزئة بالذات لا غيرها. ولكن لو كان الحال كذلك، لما كانت تجزئة الخبرة الى العقل والمادة تجزئة كيفية صرفة، بل كانت مشروطة فى الواقع بشىء لا يجعل التجزئة ممكنة فحسب بل امرا لا بد منه.

ومهما يكن من شىء، اذا نحن اهملنا مرة المطلق الهيكلى الذى تتصور ان ظهوره فى اجزاء مختلفة يفسر تفسيرا وافيا تنوع العالم الذى نعرفه كما يفسر كثرته، فكيف يمكن جعل الملكة او القابلية العامة للتفكير واختبار الاجزاء مصدرا لجميع صور التنوع فى الطبيعة والتاريخ؟ فالظاهر ان مبدأ المثالية الجديدة ـ لا العلم ـ هو الذى يستحق ان يرمى بأنه تجريد وهمى، من الحقائق وذلك بانكاره انكارا فعليا كل عنصر فى الخبرة عدا فعالية العقل المختبر.

(ج) واخيرا كيف يمكننا ان نفسر هذه الفعالية؟ لو رجعنا مرة الى نظام هيكل تجد فى العمليات العقلية مفهوم فعالية نامية ناشىء مباشرة من نزعة الكل للتعبير عن نفسه فى مظاهر جزئية ومن المتناقضات التى تولدها هذه التعابير الجزئية. ومحاولة التسامى او التعالى على هذه المتناقضات بالعودة الى الكل تفسر عنصر الحركة التقدمية او الترقى فى الكون. وعلى اية حال، لا يوجد عند المثالى الجديد شىء عدا هذه الحركة، ولا توجد عنده نهاية تؤدى اليها هذه الحركة كما لا يوجد مصدر تنبعث منه. فيعرف الروح «انه امكانية غير محدودة هائمة فى واقع غير محدود». ولما كان من المحظور علينا حظرا تاما ان نعد هذه العملية عملية تقدم نحو اللا محدود، (والتقدم الذى لا يبلغ هدفه ابدا ليس بتقديم، وفكرة الاقتراب منه ضرب من الوهم)، رجعنا الى مفهوم الحركة المستديرة. ولكن لا تزال مشكلتنا باقية من دون حل وهى

« لماذا تتحرك هذه الحركة ؟ » فاذا لم توجد كلية منتظمة تتحرك اليها الحركة ، ولا اصطدام بين المتناقضات تبتعد عنه هذه الحركة ، اصبحت الفعالية او الحركة التى هى بالذات جوهر الواقع ـ كما قيل لنا ـ لغزا لا يمكن فهمه او حله.

ان الملاحظات المتقدمة تساعدنا على تبيان طبيعة واتجاه النقد الذى ينزع الهيكلى الخاص الى اخذه على تطورات المثالية الجديدة. ولكن النقاط المختلف عليها تبدو مجردة لا معنى لها عند الذين لايسلمون الافتراضات القبلية للمثالية. فمن المهم للقارىء اذا ان يقرر منذ البداية محاسن النزاع الفكرى القائم بين الواقعيين والمثاليين قبل ان يحكم لاحد فروع المثالية المتعددة التى تقدمها الفلسفة الحديثة.

الفصل الرابع

الفلسفة العملية

Pragmatism

توطئة :

الفلسفة العملية اسم يطلق على عدد من النزعات المختلفة والمتحالفة ـ على ذلك ـ في الفكر الحديث . وقد نشأت هذه النزعات بصورة رئيسة في امريكا ، وكان اول من اطلق عليها اسم « الفلسفة العملية » (Pragmatism) الكاتب بيرس (C. S. Pierce) وذلك في سنة ١٨٧٨ م . ان مؤلفات وليم جيمس (William James) في جوهرها عملية (Pragmatic) والاهتمام الكبير الذي حظت به كتابات جيمس هذه يعزى الى حد كبير الى التأثير الملحوظ الذي قامت به الفلسفة العملية في الفكر الحديث . وقد قام البروفسور ديوى (Dewey) في امريكا باجراء تحسينات على الطريقة العملية كما قام في بريطانية بتحسينها الدكتور شيلر (Schiller) الذي ينسب اليه في الغالب ايضا « مبدأ الانسانية » Humanism الذي يمكن وصفه بانه فرع من فروع الفلسفة العملية وانه يسعى ان يطبق على ما وراء الطبيعة الطرائق التي تتبعها الفلسفة العملية في المنطق .

فليست الفلسفة العملية نظرية فلسفية محدودة محكمة البناء بمقدار ما هي خاصية لاتجاه فلسفي . وهذا الاتجاه يعبر عن نفسه بالنظرة القائلة ان الاعتبارات الشخصية تؤثر في المعرفة كلها ، وان المنطق بل وما وراء الطبيعة يعتمدان ـ اذا ـ على علم النفس . وقد تمسك فريق من الناس بالنظرة

القائلة بانه يجب ان يحسب الحساب للعامل الشخصي في اي بيان للمعرفة وذلك في مقابل النظرة التقليدية للمعرفة التي ترى ان ملكة المعرفة يمكن دراستها منعزلة ، وان نظرة الانسان الى الكون لا تعتمد بالضرورة على مثل هذه الاعتبارات حتى وان تلونت الى حد بالرغبات التي يكنها والاغراض التي يريد تحقيقها .

ولهذا يمكن لكتاب الفلسفة العملية ان يدعوا الشبه بالفيلسوف اليوناني بروتاكوراس (Protagoras) الذي ابتعثت بديهيته المشهورة القائلة «ان الانسان مقياس جميع الاشياء» لكي تعطى الاعتراف الضروري بالقدم الى مبدئهم الذي كان حتى السنوات الاخيرة يشغل في الفلسفة الحديثة المقام الذي يشغله الطفل المزعج في البيت .

وبالرغم من ان الفلسفة العملية - كما تقدم - لاتكون عقيدة فلسفية تامة وان المفكرين الذين يستخدمون الطريقة العملية لربما يعتقدون نظريا نظرات مختلفة اشد الاختلاف فيما يتعلق بطبيعة الكون وطبيعة العقل الذي يعرفه ، الا ان هناك بطبيعة الحال مقدارا وافيا من الاتفاق بين العمليين حول عدد من القضايا المعينة الاساسية .

ويمكن تصنيف هذه القضايا تحت ابواب رئيسة ثلاثة : علم النفس والمنطق وما وراء الطبيعة . واني ارى ان اخطط باختصار معالم موقف الفلسفة العملية تحت كل باب من هذه الابواب قبل ان انظر في الاعتراضات التي تساق ضده .

١ - علم النفس : فيما يتعلق بطبيعة خبرتنا وبطريقة وصولها الينا يعتقد الفيلسوف العملي نظرية خاصة لايمكن فهمها الا بدراسة صلتها بما يدعى علم النفس الذري (Atomistic Psychology) الذي كانت له هذه النظرية على الاكثر رد فعل .

ان علم النفس الذري الذي كان شائعا عند الفيلسوفين الانكليزيين

لوك (Lock) وبركلى (Berkeley) يسعى الى ان يعطى بيانا عما يحصل بالضبط عندما ندرك الاشياء . وعلى رأى علم النفس هذا ، تتألف مواد الادراك من عدد من الاحساسات او الانطباعات المتمايزة غير المترابطة . فعندما تتصل بما يدعى الجسم المادى كالمنضدة فانها تولد فىاعضاء الحس عندنا احساسات معينة تنقل بواسطة الاعصاب الى الدماغ حيث نعيها كافكار . وهذه الاحساسات او بالاحرى هذه الافكار ـ وكل منها موجود منفصل متمايز عن الاحساسات الاخرى ـ هى التى يعرفها العقل ، وهى التى تكون مادة معرفتنا كلها . فعندما نظن اننا ندرك المنضدة ، فان ما نختبره فى الحقيقة هو سلسلة من الاحساسات المنفصلة كالصلابة والنعومة والبرودة وصفة التربيع والاسمرار وغيرها . اما المنضدة ، فلا ندركها البتة .

وعند تطوير مضامين علم النفس الذرى تطويرا منطقيا ، فانها سرعان ما تؤول الى موقف الذاتية البحتة كما رأينا فيما تقدم [١] . فقبل كل شيء اذا اصررنا على اننا لانعرف المنضدة قط ولا نستطيع معرفتنا قط ، بل ان ما نعرفه ليس الا الانطباعات التى تولدها المنضدة ، فاننا لانستطيع ان نعرف اى صفة او خاصية من خصائص المنضدة . وعلى هذا ، فلا نستطيع ان نعرف ان للمنضدة خاصية احداث احساساتنا ، بل ولا نستطيع ان نعرف ان المنضدة موجودة . ثانيا ـ كما قال هيوم ـ « اذا كانت ادراكاتنا المتمايزة موجودات متمايزة لا يدرك العقل بينها اية علاقة واقعية قط » ، فان العمل الانشائى الذى يقوم به العقل عندنا يخبرنا ان الاحساس بالصلابة والاحساس بالاسمرار يصدران عن منضدة واحدة ويتولدان منها لعمل حدسى بحت لا يبرره الواقع بخصائصه التى يعرفها .

حاول كانت (Kant) ان يحل هذه الصعوبات بمنح العقل جهازا من الملكات يقوم بوظيفة جمع المادة المشوشة التى تقدمها الينا حواسنا فى كل

---

(١) انظر الفصل الاول ص ١٦ ، ١٧ ، ١٨ .

منسجم مفهوم . وقد رتب احساساتنا على اساس المقولات بواسطة مبادئه المشهورة للفكر (Understanding) وحاول ان يبين ان العقل فى بنائه خبرته يعمل على هذا النحو بصورة طبيعية . ولكن الفيلسوف العملى يتساءل : هل كان عند كانت اى حق فى ان يعد صلافة العقل فى التلاعب باحساساته عملا طبيعيا ؟ ولماذا يجب على الاحساسات ان تطابق المقولات ؟ ولماذا يجب ان تؤدى العملية البنائية التى توضع بواسطتها ارتباطات بين اشياء غير مترابطة فى الاصل الى اى شيء عدا الى تزييف تام للواقع ؟ فسواء اكان هذا صحيحا ام مخطئا ، فان الفيلسوف العملى يمتنع عن ان يحتمى فى البناء المحكم الذى بناه كانت ، ويصر على انه اذا قبلنا المقدمات التى بدأ منها هيوم (Hume) فلا مهرب من الشكوكية التى انتهى اليها هو .

ولكن قد تتساءل : أمن الضرورى - بعد كل هذا - ان نقبل هذه المقدمات ؟ اول ميزة يتصف بها موقف الفلسفة العملية تقوم على تقرير عدم ضرورة ذلك ، بل والحق انه بمقدار ما يكون علم النفس الذرى بعيدا عن الحقيقة يكون على رأي الفيلسوف العملى عكس الحقيقة بذلك المقدار تماما . ولقد قال لوك ان الخبرة تتألف من احساسات متمايزة يضع العقل بينها الصلات . اما وليم جيمس ، فقد رد على ذلك بتقريره ان الخبرة كل متصل يضع العقل فيه المميزات ، وقال « ان الوعى لا يظهر لنفسه مجزءا الى اوصال» بل انه شيء متصل (Continuum) نختبر فيه العلاقات بين الاحساسات المختلفة بصورة صحيحة ومباشرة مثلما تختبر الاحساسات المترابطة تماما .

فبينما يقرر تحليل لوك لقضية « البيضة على المنضدة » وجود احساس منفصل لبيضة ، واحساس منفصل آخر لمنضدة ، وجزء من خداع عقلي يخلق العلاقة « على » بينهما ، يقرر تحليل وليم جيمس اولا وجود سيل او مجرى متصل تختبر فيه البيضة وعلى والمنضدة جميعا بكونها كل غير متمايز الاجزاء ، وثانيا وجود جزء من فعالية عقلية تفصل فيما بعد البيضة عن المنضدة ومن ثم

تضع علاقة متمايزة هي « على » بينهما . فعلى اساس نظرة الفلسفة العملية للادراك ، ان جوهر الفعالية العقلية هو تحليل ما هو في الاصل متصل وتفريقه . ويؤتى بهذا التفريق بواسطة ما يدعى المفاهيم العقلية مثل مفهوم « العلوية » Onness وهو يؤتى به لاغراض عملية . ومن الطبيعي ان عالم خبرة مكون من سيل واسع غير محدد ليصعب - ان لم يستحيل - العيش فيه ، ولذلك كان من الضروري ان نفرق سيل الخبرة الى المناضد والبيض لكي نستطيع ان نعمل فيه . وعلى هذا ، فلكل عملية من العمليات العقلية علاقة معينة بالعمل . وهذا يؤدينا في الحال الى نقطة مهمة وجديدة .

يكون العقل في تحليل الخبرة فعالا ، وهو لا يمحو فحسب بل ويختار وهو لا يختار فحسب بل ويضيف . وهو يختار من الاشياء ويضيف اليها حسب رغبات المدرك وبالنسبة الى الاغراض التي يضعها هدفا له . وعليه ، فكل تحليل هو صورة من الاختيار ، وهو مشروط بالارادة ، وكل ما هو واقع عندنا يتألف من واقع نحن نصطنعه بانفسنا ، ونحن قد صنعنا الواقع في هذه الصورة ، لان تلك الصورة بالذات هي التي تخدم اغراضنا على احسن وجه .

فعلم نفس الفلسفة العملية اذا يقرر نقطتين مهمتين :

(أ) الخبرة شيء متصل يتجزأ ويتحلل الى مواد وعلاقات بينها بواسطة فعالية العقل .

(ب) وهذا التحليل ليس تحليلا كيفيا ، بل تمليه اولاع المدرك واغراضه وقد نضيف الى ذلك مزاجه . وتثبيت هذا المبدأ المهم لتأثير المنفعة او الغرض في تشريط الادراك هو اساس نظرة الفلسفة العملية في المنطق التي تنشأ مباشرة من توسيع هذا المبدأ .

فاذا كان ما نعتقد انه واقع يعتمد على ما في اعتقادنا واقعه من نفع لنا ، افلا يقطع هذا المبدأ بصحة كل ما نعتقده ؟

٢ - المنطق :

ان مشكلة الصحيح (Truth) والخطأ (Error) هي المشكلة الاساسية في الفلسفة العملية . وعلى الجواب الذي تقدمه الفلسفة العملية لهذه المشكلة يتوقف ثبوتها وتداعيها .

نجد اول اشارة لهذا الجواب في كتاب وليم جيمس المشهور « ارادة الاعتقاد » (The Will To Believe) والدعوة التي يدعو اليها جيمس في مؤلفه هذا هي باختصار انه : في حالات معينة من التبلبل الديني والاخلاقي يصح ان نتخذ احد بديلين متنازعين حتى وان انعدمت الادلة على انه هو الشيء الصحيح . والظاهر ان وليم جيمس يسلم ضمنا بعدم وجود دليل على صحة الدين ، وهو على ذلك يصر على اننا يجب ان نؤمن او نكفر بما يقرره .

« ان طبيعتنا الانفعالية لا تقرر بصورة طبيعية اختيارا بين القضايا فحسب ، بل يجب ان تقرره عندما يكون هذا الاختيار اختيارا اصيلا لا يمكن بطبعه ان يقرر على أسس عقلية . » ويرى جيمس انه عند القيام بمثل هذا الاختيار اننا في الواقع نقرر اتخاذ احد بديلين بالاستناد الى أسس عاطفية ، وبالاختصار اننا نتخذ العقيدة التي تعطينا اكبر مقدار من الرضى العاطفي . ولما كان الناس المختلفون يجدون ان عقائد مختلفة ترضي عواطفهم ، كان عليهم ان يحملوا عقائد مختلفة .

بهذا نقف على نظرية الفلسفة العملية في الصحيح في اتم مرحلة من نموها . فعندما نبدأ بالقضية « يعتقد الناس ان العقائد التي ترضيهم من الناحية العاطفية هي عقائد صحيحة » ما علينا الا ان نتخذ خطوة اخرى تقوم على تقرير « ان العقيدة الصحيحة هي عقيدة مرضية من الناحية العاطفية » او كما يقال في العادة « ان العقيدة الصحيحة هي العقيدة التي تعمل » لكي نصل الى المبدأ العملي في معنى الصحيح . فكيف تبرر الفلسفة العملية اتخاذ هذه الخطـوة ؟

لاتستخدم الكلمتان « صحيح » و « مخطىء » الا فى حالة العقائد التى تتساءل عن صحتها . فعندما نتساءل « هل هذه العقيدة صحيحة او مخطئة ؟ » نجيب على النحو الآتى « اذا كانت هذه العقيدة تقدمنا الى الغرض الذى دفعنا الى اثارة هذا السؤال فهى صحيحة ، والا فهى مخطئة » . فمعنى الكلمتين « صحيح » و « مخطىء » هو التقديم او عدم التقديم الى الغرض الذى دفعنا الى التساؤل « هل العقيدة صحيحة ؟ » .

واضح انه لايمكن معرفة مقدار ما تقدمنا عقيدة الى غرض الا بالتجربة . فصحة عقيدة لا تتحقق مباشرة ، وعلى اية حال اذا بدأنا بالفرض ان العقيدة صحيحة ، ووجدنا هذا الفرض مكفولا بالنتائج التى تعقب الاخذ بها ، وبالاختصار اذا نجحت العقيدة نجاحا عمليا ، ازدادت تلك العقيدة صحة . وعليه ، فالعقيدة التى ثبتت تجاه اختبار التجربة مدة طويلة ـ كالاعتقاد بقانون الجاذبية ـ تصبح ثابتة لكل الاغراض العملية . ولما كانت كل خبرة محدودة ، فلا يمكن ان يقال عن عقيدة انها صحيحة صحة مطلقة ، ولكن هذه النتيجة يجب الا تقلقنا ، اذ ان الصحة المطلقة بدعة من بدع المناطقة ، وليس لها اهمية من الناحية العملية .

فكل عقيدة هى دعوة بالصحة ، ونحن نختبر العقيدة بمزاولتها ، فاذا كانت النتائج التى تعقب الاخذ بها صالحة ، واذا قدمتنا الى الغرض المراد تحقيقه ، وبذلك كان لها تأثير مفيد فى الحياة ثبتت دعوة العقيدة بالصحة . فنحن نصنع صحيحنا الخاص كما نصنع واقعنا الخاص ، اذ ان صحة العقائد التى نعتقدها متعلقة باغراضنا تعلق واقع المواد التى ندركها بتلك الاغراض .

يقول جيمس « ان الصحيح هو اسم لكل ما يبرهن بذاته على انه صالح فى شكل عقيدة وذلك لاسباب معينة ثابتة ، وهو يجمل هذه النظرية كلها كما يأتي « ان الصحيح باختصار هو الوسيلة الوحيدة الى التفكير كما ان الحق

هو الوسيلة الوحيدة الى سلوكنا » • فالصحيح طبعا هو الوسيلة الوحيدة الى التفكير فى جميع الحالات وعلى الدوام •

وهنا لامحيص من ظهور اعتراض هو انه بالرغم من اننا قد نتفق (مع هذه النظرية) على ان العقائد الصحيحة فى العادة تنجح والعقائد المخطئة لا تنجح ، فان نجاح عقيدة ليس هو الذى يجعلها صحيحة • ان ما نقصده بالعقيدة الصحيحة عقيدة تطابق الدليل او الشاهد • فنحن نعتقد ان القوانين العلمية صحيحة لانها تطابق جميع الادلة المعروفة ونحن نعتقد بصحتها ما دامت تطابق هذه الادلة • هذا واضح لانه ـ اذا لم يكن لاى سبب آخر ـ عندما نكشف عن دليل جديد لاينطبق عليه القانون ، يعدل هذا القانون او يستبدل بقانون آخر •

والنظرية القائلة ان العقيدة الصحيحة هى العقيدة التى تطابق حقيقة عريقة فى الفلسفة ، وهى احد الامثلة القليلة لعقيدة فلسفية معتنقة بالاتباع التى تتمشى مع اوليات البداهة • وليس من الصعب على الفيلسوف العملى ان يعدل هذه النظرية الى الصورة التى ترضيه •

يقول الفلاسفة العمليون ان هدف كل عقيدة هو مطابقة الواقع بلا شك • والحق اننا لا نعتقد باية عقيدة قط ما لم نظن انها تصدق على الواقع ، الا انه ما لم نستطيع ان نبرهن على ان عقيدة ما تطابق الواقع على هذا النحو ، يجب ان نعتقد ان لجميع العقائد من الصحة نصيب متساو • فهل نستطيع ان نبرهن على المطابقة بين عقيدة ما والواقع ؟ لكى يمكننا ان نأتى بهذا البرهان ، يجب ان يكون الواقع معروفا معرفة مستقلة عن العقيدة بصورة ما كى تمكن مقارنتهما ومعرفة اتفاقهما • فاذا عرفنا الواقع مباشرة ، فعلام يرتكز تقرير وجود عقيدة عن هذا الواقع وعلام ترتكز الدعوة بصحة هذه العقيدة ؟ واما اذا لم نعرف الواقع مباشرة ـ ونحن بالطبع لا نعرفه مباشرة ، فكيف نستطيع ان نعرف ان العقيدة تطابق الواقع ؟ وعليه لايمكن التدليل على هذه المطابقة •

وبالاستناد الى هذه النظرة تكون للفكرة الصحيحة نصيب من الصحة يساوي ما للفكرة المخطئة منها ، لان كلا منهما تستطيع ان تدعى انها تطابق الواقع . ولا يمكن اثبات صحة هذه الدعوة فى اية حالة من الحالتين .

ولم تلق نظرية عتيدة اخرى - وهى نظرية الالتئام - فى طبيعة الصحيح من النجاح على ايدى الفلاسفة العمليين اكثر مما لقيت منه نظرية المطابقة الا قليلا . ونظرية الالتئام هذه تقرر ان العقيدة تكون صحيحة اذا التئمت او انسجمت مع التركيب العام لعقائدنا .

ومعتنقوا هذه النظرية هم فى العادة من الفلاسفة المثاليين الذين يعدون التميز بين العقول الجزئية تمييزا لا يمكن الاحتفاظ به على الدوام . لذلك ففى تعريفنا لمعنى الصحيح يمكننا ان نستبدل الالتئام مع عقائدنا بالالتئام مع تركيب العقل من حيث انه كل او - بلغة المثالى - بالالتئام مع خبرة المطلق .

يأتى الفلاسفة العمليون على هذه النظرية اعتراضات هى من نوع الاعتراضات التى تساق ضد نظرية (C orrespondence Theory) فمن الممكن قبل كل شيء ان نتصور نظما من العقائد الملتئمة التئاما تاما لا يكون لها اية علاقة بالواقع ، بل من الممكن تكوين - وقد كونت بالفعل - نظما رياضية من هذا النوع منسجمة بعضها مع بعض انسجاما تاما ، كما انه من الممكن تكوين عالم من الاحلام الملتئمة . فبالاستناد الى هذه النظرية ، نلزم ان نعدهذه النظم صحيحة حتى ولو لم يكن للعالم او النظام المتخيل مقابل فى الواقع .

ومن الجهة الاخرى اذا قيل ان تركيب العقيدة من حيث انها كل - وهى فى الحقيقة خبرة المطلق - يزودنا بمقياس خارجى نختبر بواسطته صحة العقائد الجزئية ، فاننا نكون تجاه نفس الصعوبة كما كنا قبلا ، لانه لما كنا لانعرف العقل المطلق لا نستطيع ان نعرف ما اذا كانت اية عقيدة خاصة ملتئمة معه او غير ملتئمة . لذلك يصر الفلاسفة العمليون على ان النظريات

الفلسفية الاعتيادية لا تزودنا بمقياس عملى نميز بواسطته ما هو صحيح مما هو مخطىء .

وعلى اية حالة كانت ، لابد ان يكون عندنا مثل هذا المقياس اللهم الا اذا رضينا ان نعتقد ان صحة كل عقيدة تقوم على مجرد التمسك بها . والفلسفة العملية تدعى انها تقدم هذا المقياس عندما تقرر وجوب اختبار صحة كل عقيدة بالعواقب العملية التى تعقب الأخذ بها .

اما حقائق العلم التى تبدو انها تتضمن اتخاذ نظرية المطابقة فى الصحيح ، فانها من دون شك تحقق بنفس الطريقة التى تدعو اليها الفلسفة العملية . والواقع ان القوانين العلمية ليست قوانين ابدا . ان القانون العلمى يدعى اول ما يدعيه انه لا يشمل جميع الظواهر التى حدثت فى الماضى فحسب ، بل جميع الظواهر التى قد تحدث فى المستقبل والتى هى من نوع الظواهر التى حدثت فى الماضى . ولكن لما كان المستقبل مجهولا ، فاننا لانستطيع ان نقول عن قانون علمى مهما كان ناجحا فى الماضى انه سيظل بالضرورة ناجحا فى المستقبل . لذلك فمن باب اولى ان نعد ما يدعى قوانين العلم « فرضيات » (Hypotheses) او « موضوعات » (Postulates) . الموضوعة فرضية يضعها الانسان وهى ترمى الى تفسير جميع الحقائق المعروفة لديه آنذاك . فالموضوعة نتاج اختيار حر تعتمد على الارادة وتتأثر بها . وبعد ان يضع العالم موضوعته يبحث عن حقائق تثبتها . فاذا ولدت عملية الاختيار من سيل الخبرة حقائق تثبت الموضوعة امكننا القول ان الموضوعة ناجحة ، وازدادت بذلك دعوتها الصحة قوة . اما اذا ابطلت الحقائق تلك الموضوعة ، وجب ان تعدل او تهمل . اجل ان القوانين العلمية كلها موضوعات من هذا النوع . هذه القوانين التى وضعت فى الاصل لتلائم الحقائق المعروفة فى ذلك الوقت تزداد صحة كلما وجدنا حقائق أخرى تطابقها . وعليه لايوجد قانون علمى صحيح صحة نهائية او مطلقة . ويقول السر ج . ج . تومسن Sir J. J. Thomson

• ان القانون العلمى سياسة وليس هو بعقيدة » • وان صحة القانون العلمى التى تكون على الدوام رهن المراجعة والنظر تختبر بالعواقب التى تصحب تطبيقهعلى الواقع وهى تزداد قوة او ضعفا بنتائج هذا الاختبار •

تعالج قوانين المنطق من وجهة نظر شبيهة بوجهة النظر المتقدمة • والنقد المركز الذى يصبه الفلاسفة العمليون على تركيب المنطق العقلى لهو حقاً من اخص مميزات النظرية التى ندرسها الآن ، بحيث وان كان هذا النقد يعود بطبيعة الحال الىالناحية السلبية لا الايجابية من الفلسفة العملية ، الا ان بياننا للفلسفة العملية يكون ناقصاً اذا هى عجزت عن تبيان طبيعة هذا النقد العامة •

لا خلاف فى ان المنطق العقلى مؤسس على المقدمة القائلة بان الفكرة يمكن ان تكون من دون غرض ، اى انها تنطوى على الافتراض الذاهب الى ان العقل يستطيع ان يقوم بوظيفته مستقلا عن ارادتنا واغراضنا ورغباتنا • والمعتقد ان العقل عندما يقوم بوظيفته على هذا النحو وعلى هذا النحو فقط ، يستطيع ان يعطينا معلومات صحيحة عن الواقع ، ونحصل بذلك على نتائج تصدق بالضرورة على الواقع دائما • وتسير عملية التفكير التى لا ترمى الى هدف وفق دساتير معينة اشهرها دستور القياس المنطقى (Syllogism) وقد سمى بهذا الاسملانا نتوصل الىحقيقة جديدة بواسطة القياس المنطقى • وهذا القياس المنطقى يتكون من مقدمة كبرى فى شكل قول عام مثل « كل انسان فان » ومن مقدمة صغرى تكون من قول جزئى مثل « سقراط انسان » ومن نتيجة « اذا سقراط فان » يقال انها تعقب تينك المقدمتين ، وتكون قولا صحيحا وجديدا فى وقت واحد •

وهذا النقد الذى يصوبه الفيلسوف العملى الى القياس المنطقى والذى يمثل اتجاهه العام نحو منطق العقلى (Intellectualist) لايقوم الا على تبيان ان النتيجة لا تكون جديدة اذا اعقبت المقدمتين ، وانها لاتعقب المقدمتين اذا

كانت جديدة . فاذا وضعت المقدمة الكبرى « كل الناس فانون » بعد دراسة جميع الامثلة المعروفة للبشر فى الكون ، فانها تكون مخطئة لانها لا تشمل اناساً امثال « ايليا » (Elijah)[1] و « سترلبرك » (Strulbruge)[2].

هذا واذا اقصينا ايليا وسترلبرك عن مجال المقدمة الكبرى اما (١) لانهم مخلوقات خيالية اسطورية ، او (٢) لانهم لا ينتمون الى صنف الناس ، حصلنا على موقف هو اما (١) ان النتيجة تنص صراحة على فناء انسان كانت حالته قد درست من قبل وعد انسانا حقيقيا قبل امكان وضع المقدمة الكبرى ، اى ان النتيجة زائدة او (٢) اننا اقصينا بالتعريف الناس الخالدين من صنف البشر ، فاضطررنا الى تكرار المقدمة الكبرى فى صيغة اخرى وذلك بتقرير فناء سقراط .

فاذا أصررنا - كما يصر العقليون - على ان نتيجتنا يجب ان يقررها المنطق وانها يجب ان تكون صحيحة مطلقة فى وقت واحد ، وجب الا تكون نتيجتنا جديدة . لذلك يقول الفيلسوف العملى - وانه على حق - لما الاهتمام فى التوصل اليها والحالة هذه ؟ ومن ثم يواصل الفيلسوف العملى مبيناً ان التفكير لا يحصل بالفعل الا عندما يعتقد المفكر انه يستطيع التوصل الى شيء جديد عن طريق التفكير (Reasoning) فالتفكير العملى تفكير ذات غرض وهو مشروط بضرورة التوصل الى نتيجة يجب ان تتصف بخاصتين هما ان تكون جديدة وان تكون منطبقة على الواقع . فالظاهر حقا انه بمقدار ما تكون تلك النتيجة جديدة فانها لا تقرر منطقيا بذلك القدر . ان النتيجة الجديدة تنطوى على طفرة عقلية معينة ، وهى مغامرة او ضرب من الحدس يقوم به

---

(١) ايليا : كلمة عبرية تعنى الله متجسما فى صورة انسان . هذه تؤلف اساس معتقد الدين المسيحى .

(٢) سترلبرك : أناس خالدون ، وصفهم الكاتب الانكليزى سوفت (Swift) فى رحلات كوليفر (Gulliver)

العقل ولا ينهض له مبررا غير نجاح النتيجة فى العمل . فالتفكير على رأي الفيلسوف العملى غائى ووقتى . وهو غائى من حيث انه يتخذ هدفا معينا ليخدم غرضا معينا ، وهو وقتى من حيث انه عرضة للتبديل على الدوام عند عجزه الفجائى عن الانطباق على ظروف جديدة .

فمنطق العقليين بالضرورة عقيم ونظرى بحت لانه يتوصل الى التحقق على حساب الجديد . وهو لايطابق الا مطاليب التفكير لانه اخفق فى المطابقة مع حقائق الواقع .

وعليه ، فلا يمكن فصل التفكير عن الغرض من الناحية العملية ، وان صحة القوانين العملية الرياضيــة منها والمنطقيــة لا تحقق الا بالعواقب التى تصحب الاخذ بها .

٢ ـ ما وراء الطبيعة :

لانحتاج الى ان نطيل البحث فى ميتافيزيقا الفلسفة العملية . والحق انه لا توجد ميتافزيقا عملية بالمعنى الدقيق لان الطريقة العملية لا تعترف نظريا بوجود الميتافزيقا . على ان مفهوم الواقع الذى احكم بناءه الدكتور شيلر فى كتابه « دراسات فى الانسانية » Studies in Humanism وهو المفهوم الذى يشترك فيه الاستاذ ديوى ـ ينسل على اية حالــة كانت من ناحية مهمة من نظريــة الفلسفة العملية فى الصحيح . ويمكن ان ندعى بحق انه هو الميتافزيقا التى تتطلبها تلك النظرية .

وفى الوقت الذي يكون فيه مفهوم الدكتور شيلر متــأثرا فى الغالب بنظرية الصحيح العملية ومحددا بها ، فانه ينشا بصورة جزئية من مصدر آخر . فقد رأينا الفلسفة العملية تضع اهمية ملحوظة على تأثير الارادة فى الادراك : نحن نقتطع من سيل الواقع الحقائق التى تهمنــا وذلك بواسـطة المفاهيم التى يكونها العقل لذلك الغرض . ونحن وان كنا لانستطيع ان ننفى

نفيا تاما وجود جوهر خام معين هو مادة هذا الاقتطاع الدائم ، فان جوهر الواقع مجهول عندنا بعيد عنا ، على حين ان الحقائق المعروفة تتخذ لها صورا لارضائنا وذلك بمجرد اننا ندركها .

وعليه ، ففعل الادراك الذى يغير الحقيقة المدركة يخلقها من ناحية حقيقية وان كل المعرفة متصلة بالعمل وان ما يقرر حقا معرفة حقيقة او عدم معرفتها هو صلاح تلك الحقيقة لاغراضنا العملية او عدم صلاحها . هذا ، ولما كانت معرفة حقيقة تجعلها موجودة لاول مرة كجزء منفصل من الواقع ، وجب ان يتأثر كل شيء معروف بمعرفتنا له . وعليه لا توجد حقيقة مستقلة عن معرفتنا لها . هذه النتيجة تتفق اتفاقا كافيا مع نظرية المعرفة العملية ، لانه اذا كانت جميع انواع المعرفة ترمى الى اغراض عملية ، اقتضى ان تتضمن معرفتنا لحقيقة استغلالنا لتلك الحقيقة المعروفة . فان المعرفة عديمة الغرض التى ينفي الفليسوف العملى وجودها كما رأينا هى وحدها التى يمكن ان تتصور انها لا تغير فيما نعرفه ولا تؤثر فيه .

تتفق هذه النتيجة ايضا مع نظرية الفلسفة العملية فى الصحيح تمام الاتفاق وكل منهما تدعم الاخرى .

فكيف تم هذا الاتفاق بينهما ؟ ان الاعتقاد بحقيقة ما يغير تلك الحقيقة كما رأينا . فأما اذا كان الاعتقاد بحقيقة ما يغير تلك الحقيقة وفق رغباتنا كان الاعتقاد ناجحا ، واصبح صحيحا حسب نظرية الفلسفة العملية فى الصحيح ، وعندئذ تكون الحقيقة حقيقة واقعية . واما اذا كان الاعتقاد بحقيقة ما يغيرها على نحو ما لايوافق بعض رغباتنا ، فان الاعتقاد بتلك الحقيقة لم ينجح تماما ، ولذلك يجب ان يستبدل باعتقاد معدل آخر يغير تلك الحقيقة على نحو آخر . فان ادى هذا الاعتقاد المعدل الى نتائج مرضية اصبح بحكم الواقع اكثر صحة من الاعتقاد الاصلى ، وكانت الحقيقة التى يولدها هذا الاعتقاد المعدل عندئذ اكثر تحققاً من الحقيقة الاصلية . وعليه فنحن نصنع

الواقع دائما كما نصنع الصحيح دائما ، والعامل الاساسى فى خلق الحقيقة والصحيح هو قدرة الاعتقاد الصحيح وقدرة الحقيقة الواقعية على ارضاء رغباتنا التىادتنا الى التمسك بالاعتقاد وخلق الحقيقة . ولهذا نجد ان الصحيح التام والواقع الكامل يلتئمان فى نهاية الطريق المؤدية الى ارضاء رغباتنا الخاصة ارضاءا تاماً وان بديهية « الانسان مقياس جميع الاشياء » جعلت بأمانة محكا للفلسفة العملية فى علم النفس والمنطق وما وراء الطبيعة .

نقد الفلسفة العملية :

لا يمكن ان يقال ان الفلسفة العملية اصبحت فى يوم ما نظرية فلسفية واسعة الانتشار ، وهى اكثر شيوعا عند العلماء والناس العمليين — اولئك الذين تعطى الفلسفة العملية لطرائق التفكير عندهم صفة شبه فلسفية — منها عند الفلاسفة المحترفين الذين تعد الفلسفة العملية تأملاتهم الفلسفية عقيمة ونظرية بحتة . ومهما يكن من شيء نشك فيما اذا كانت المعارضة للفلسفة العملية ناشئة نشوءاً تاما من شغف العقل الاكاديمى بالدساتير المنطقية التى لم تثبت صحتها ، ذلك الشغف الذى يريدنا الفلاسفة العمليون رد هذه المعارضة له .

وقد سيقت ضد نظرية الفلسفة العملية اعتراضات خطيرة تبدو انها تدحض دعوتها باعطاء بيان مرضى لطبيعة الفكرة وطبيعة الواقع .

يجب ان ننظر فى قسم من هذه الاعتراضات باختصار .

رأينا ان الفيلسوف العملى يعد الخبرة سيلا او جدولا متصلا ينتقى العقل منه نواحى او مظاهر معينة وفقا لمصالح المدرك ، ومن ثم يواصل عمله فى بناء هذه المظاهر الى كراسى ومناضد الوجود اليومى .

ولكن اذا كانت الخبرة فى الواقع سيلا غير محدد او شيئا مشوشا خاليا من الفوارق كصفحة بيضاء من الورق ، فيمكن التساؤل لماذا يجب ان

يقتطع العقل من هذا السيل اشياء معينة دون اشياء أخرى ؟ ولماذا يجب - مثلا - ان يقتطع عقلي من الشيء الذي اجلس عليه كرسيا لا كركدنا ما لم توجد في الواقع علامة فارقة أقول بالاستناد عليها انه كرسي لا كركدن . افليس من الضروري اذا ان نفترض كما افترض عدد كبير من الفلاسفة ان الواقع ليس عديم العلامات تماما ولا هو عديم الفوارق على الاطلاق ، بل انه يحتوي على فوارق أولية معينة هي الاساس الذي يبني العقل عليه تركيب العالم المعروف عند العلم والبداهة ؟ وسواء اخذنا عن المادة بهذه النظرية او تلك ، فان الفلسفة العملية على اية حال تجد نفسها في موقف حرج . فلندرس جانبي هذا الموقف الحرج على حده .

١ - ومن الجهة الاخرى اذا صح القول بان العقل يستطيع ان يقتطع من سيل الخبرة ما يريده بصورة كيفية من دون تسهيل او عرقلة من جانب الواقع ، وبالاختصار اذا استطاع العقل - كما يعتقد الفيلسوف العملي - ان يصنع حقائقه الخاصة ، فكيف فيمكن لحقيقة مصنوعة على هذه الصورة ان تحول دون تحقيق اغراض صانعها ؟ .

ان الفلسفة العملية - كما رأينا - تعد القوانين العلمية موضوعات تزداد قوة او ضعفا بنجاحها او اخفاقها في المطابقة مع الحقائق . فاذا كنا نحن نختار حقائقنا الخاصة ، فعلى اية صورة يمكن لهذه الحقائق الا تحقق الموضوعات (Postulates) التي كوناها ؟ والفلسفة العملية التي تعتقد ان عددا من الموضوعات تنجح في العمل فتصبح صحيحة على حين ان عددا من الموضوعات الاخرى تعجز عن العمل فتهمل ، ترى بلا شك احتمال وجود حقائق تنطبق على فرضية في بعض الاحيان وتعجز عن الانطباق عليها احيانا أخرى . ولكن مما لاشك فيه ايضا على ذلك ان علم النفس الذي يقول ان الحقيقة تصنع والذي تقوم عليه الفلسفة العملية يبطل هذا الاحتمال .

فمن الصعب ان نجد اذا ـ بالاستناد الى المقدمات العملية ـ كيف تستطيع اية موضوعة (Postulate) او دعوة بالصحة كما تسمى ان تخفق فى ان لاتكون صالحة لنا وذلك لانه مهما كانت النتائج التى يتضمنها اتخاذ هذه الموضوعة ، فانها يجب ان تؤثر بالضرورة فى خدمة اغراضنا وذلك لانها منتقاة بصورة كيفية من سيل الواقع لتخدم تلك الاغراض . فاذا كانت الحالة هى هذه ، فان النظرية العملية فى الصحيح توصم بنفس العيب الذى تأخذه هى على اعدائها . وهذا العيب هو عجز الفلسفة العملية عن تقديم مقياس يمكن بواسطته ان نميز العقائد الصحيحة عن العقائد المخطئة .

ولكن الافتراض ان العقل يصنع حقائقه باختياره من سيل الخبرة غير المحدد تصحبه صعوبات تعادل فى خطورتها عند النظرة الانسانية للواقع الصعوبات التى تنطوى عليها النظرية العملية فى الصحيح . ومن هذا نتج ـ كما رأينا ـ الافتراض القائل ان العقل ينشيء حقائقه الخاصة وانه يؤكد ان ما نتصوره حسب رغباتنا ـ وهو نتاج غرض انسانى ـ واقع . فالحقائق الواقعية الوحيدة اذا هى الحقائق التى تتفق مع اغراضنا . على انه لا شك فى ان عددا كبيرا من الحقائق تحول بيننا وبين اغراضنا لسوء الحظ . فكيف اتت هذه الحقائق الى الوجود ؟ ان الفيلسوف العملى الذى يعرّف الحقيقة الواقعية بانها حقيقة ننتقيها لانها تخدماغراضنا، ويجعلها واقعية لانها فيالحقيقة تخدم تلك الاغراض ، ينساق الى تقرير ان الحقائق غير المرضية اوهام بشكل ما . وفيما يأتى الخطوات التى توصل الفيلسوف العملى بواسطتها الى هذه النتيجة . ان الحقائق الوحيدة التى نعرفها هى الحقائق التى نختارها بانفسنا . ونحن نختار الحقائق التى تخدم اغراضنا . من هذا (١) اما انه يستحيل علينا ان نعرف الحقائق التى لاتخدم اغراضنا او (٢) انه اذا ثبت ان هذه النتيجة تناقض التجربة ، وجب ان تكون الحقائق التى نعرفها والتى لا تخدم اغراضنا حقائق وهمية ، اى انها مظاهر وحسب . وهكذا نعود الى التمييز العريق

بين عالم الظاهر الذى هو عالم الخبرة وبين عالم الواقع . وهذا تمييز يعادل فى كماله التمييز الذى ثبته الفيلسوفان المثاليان كانت وهيكل ، والذى لم يكل الفلاسفة العمليون عن مهاجمته . فمبدأ الفلسفة العملية لا يثبت الا فى عالم الواقع ، ولكن عالم الواقع ليس بالعالم الذى نعرفه لسوء الحظ . وعليه ينحط المبدأ كله – كما يقول رسل – الى « القضية القائلة انه من السعد ان يعيش الانسان فى عالم تكون فلسفة كل انسان فيه صحيحة . » وهذه قضية لا يرغب اى فيلسوف فى مناقشتها .

٢ – ولندرس الان الجانب الثانى من الموقف الحرج .

من الممكن ان يسلم الفيلسوف العملى – اذا ضيق عليه – ان سيل الخبرة ليس عديم العلامات كلية ، وقد يرضى بالقضية القائلة ان العلامات او الفواصل الابتدائية موجودة بالفعل فى الواقع ، وان وظيفة العقل هى بناء مواد العالم المتطور تطورا تاما التى تعرفها البداهة عن طريق التعـرّف من الفوارق الجنينية الموجودة فى الواقع بواسطة الاختيار والتأكيد والتوسيع . فالادراك اذا يقوم على معرفة وبناء المتمايزات الموجودة قبل حصول الادراك لا على ادخال فوارق لم تكن موجودة . غير انه اذا اخذنا بهذه النظرة الى الواقع ، فواضح ان اختبارنا الحقائق لا يمكن ان يكون كيفيا بصورة تامة ابدا . واذا كانت مادة الواقع مركبة من اشـياء ابتدائية موجودة فى الاصل جنبا الى جنب فى وضع معين ومن حوادث معينة ابتدائية تتوالى فى ترتيب معين ، فواضح انه من الممكن ان تكون النظرة الى الواقع التى يكونها عقل اصح او اقل صحة من النظرة الى الواقع التى يكونها عقل آخر . وانه ليبدو ان ازدياد الشىء صحة يقوم على ازدياد اقترابه فى عالم الاجسام المتخيلة الى عالم الفوارق الابتدائية الموجودة فى الاصل وان نقص الشىء صحة يقوم على الانشاء الكيفى (للمواد) الذى لا يراعى مميزات الواقع المعروض فى اية حالة من الحالات .

ولكن النظرة القائلة انه يمكن ان يكون فى الواقع ترتيب ابتدائى يعطى ولا يصنع تفضى الى مفهـوم جـديد فى معنى الصحيح لانها تتضمن الافتراض ان نظرة انسان الى الواقع قد تكون اصح من نظرة آخر عنه . والحق انه اذا كان ثمة معنى فى القول ان نظرة (أ) عن الواقع التى تستند على الاكثر الى الفوارق الابتدائية المعطاة اصح من نظرة (ب) التى تهملها على الاغلب ، افليس هذا هو المعنى الذى تقرر نظرية المطابقة فى الصحيح انه معنى الصـحيح ـ ذلك المعنى الذى تكون فيـه النظرة الصحيحـة نظـرة تطابق الواقع ؟ .

وهذا يؤدينا فى الحال الى عيب فى المبدأ الجوهرى للفلسفة العملية الا وهو مبدؤها فى معنى الصحيح . وقد ابان نقاد الفلسـفة العملية ولا سيما برتراند رسل ان التعريف العملى لمعنى الصحيح بانه « ما يعطينا الرضى العاطفى » ينشأ من لبس فى اسـتعمال كلمة « يعنى » .

لندرس قبل كل شىء قضيتين تستعمل فيهما كلمة « يعنى » بمعنين مختلفين يمكن ان تحملهما هذه الكلمة . فنستطيع ان نقول (١) ان الغيم يعنى المطر او (٢) ان الغيث يعنى المطر . ولكن المعنى المتضمن فى « الغيم يعنى المطر » يختلف عن المعنى المتضمن فى « الغيث يعنى المطر » . ونحن نقول ان «الغيم يعنى المطر» لان للغيم خصائص او مميزات علـّية قادرة على توليد المطر . ونحن نقول ان « الغيث يعنى المطر » لانه اتفق ان كانت الكلمتان الغيث والمطر ـ وكل منهما رمز لنقل ما فى افكارنا ـ رمزين ينقلان نفس الفكرة الموجودة فى عقلى رجلين مختلفين . الا ان المعنى الذى يلبس بكلمة « يعنى » فى العادة هو المعنى الاخير . فيمكن وضع مسألة « ما هو معنى الصحيح ؟ » فى هذه العبارة « ما هو الشىء الذى فى عقولنا عندما نقول عن عقيدة انها صحيحة ؟ » .

ولندرس بعد هذا التعريف العملى للصحيح فى ضوء ذينك المعنيين

الممكنين لكلمة « يعنى » .

يبدأ الفيلسوف العملى فى السؤال عن السبب الذى يجعلنا نقرر صحة عقيدة معينة ، وهو يجيب عن هذا السؤال - ونستطيع ان نقول فى ضوء التطورات النفسية الحديثة انه يجيب عنه جوابا صحيحا على وجه التقريب - بالقول اننا نقرر صحة العقائد التى تقدمنا الى اغراضنا . والفيلسوف العملى يستخلص من القضية « ان العقيدة التى تقدمنا الى غرضنا هى عقيدة نقرر انها صحيحة » قضية أخرى قد تتفق معه فيها ايضا وهى « ان تقديم العقيدة الى اغراضنا يجعلنا نقرر ان تلك العقيدة صحيحة » .

وبعد ان توصل الفيلسوف العملى الى هذه المرحلة يمضى فى استنتاج قضية ثالثة . وهو يستغل المعنى الاول لكلمة « يعنى » معرّفاً فى الصورة المتقدمة لكى يتوصل الى هذا الاستنتاج ، وبعبارة اخرى انه لاحظ اننا نستطيع ان نقرر ان (أ) اذاسبب (ب) فان (أ) يعنى (ب) فى صورة ما ، وهو يستعمل هذا المعنى فى تعريفه للصحيح . ثم يستخلص من القضية القائلة ان « العقيدة التى تقدم الى اغراضنا تجعلنا نعتقد انها صحيحة » القضية الاتية وهى « ان التقديم الى اغراضنا هو ما نعنيه بالصحيح » .

وبعد ان ثبت الفيلسوف العملى هذه القضية ظن انه عرف معنى «الصحيح» تعريفا مرضيا . ويجب ان نسلم انه لم يعرف معنى الصحيح الا فى حدود المعنى الاول لكلمة « يعنى » المشار اليه فيما تقدم ، اى المعنى الذى يتضمنه القول ان « الغيم يعنى المطر » لان الغيم يسبب المطر . ولكن قد اتفقنا على ان هذا المعنى ليس هو المعنى الذى نستعمل فيه كلمة « يعنى » فى العادة ، بل وليس هو المعنى الموجود فى عقولنا عندما نسأل « ما هو معنى الصحيح » ؟

فاذا اتفقنا على عدم وجود فارق بين (أ) ما يكون فى عقولنا عندما نقول عن عقيدة بانها صحيحة و (ب) ما يجعلنا نقول عن عقيدة بانها صحيحة ، فواضح ان التعريف العملى لمعنى الصحيح الذى يمكن بحق ان يقدم كيان لـ (ب)

ليس هو التفسير الصحيح لـ (أ) . من هذا وجب ان يكون معنى الصحيح شيئا غير التقديم الى اغراضنا .

ومسألة مما يتكون الصحيح من أكثر المسائل ذات الاخذ والرد فى الفلسفة ، وهى مثار مشكلات مهمة . على ان هذه المسألة خارجة عن نطاق بحثنا فى هذا الفصل . واذا استطعنا ان نبين ان معنى الصحيح شيء آخر غير ما يقرره الفيلسوف العملى كان ذلك وافيا بفرضنا فى هذا المقام . فاذا كانت صحة عقيدة لا تلابس منفعتها تداعت كذلك النظرية القائلة بان الصحيح يصنع بمعنى ان الصحيح يخلق بالتحقق المطرد للعقائد التى تدعى لها الصحة . واننا نذكر ان الفيلسوف العملى يرسم حدا بين عقيدة لم تختبر بعد بمقياس نجاحها - وتطلق على مثل هذه العقيدة دعوة بالصحة - وبين عقيدة عواقبها وجدت انها مرضية ، ويقال ان صحتها تحققت او ثبتت . ولكن الحجة النفسية التى تستند اليها النظرية العملية لا تثبت الا الحقيقة القائلة بان العقائد التى تقدمنا الى اغراضنا هى تلك العقائد التى نمضى بعد التأمل على تسميتها بالصحيحة ، ونحن لانمضى على تسميتها بالعقائد الصحيحة الا لانها تقدمنا الى اغراضنا . ولكن ما لم تلابس صحة العقيدة تلك الخصائص التى يجب ان تتصف بها عقيدة ما حتى يمكننا تسميتها عقيدة صحيحة ، فان مضينا فى التمسك بعقيدة ما بعد التأمل لا يعنى ان تلك العقيدة صحيحة . وما أكثر العقائد - كالاعتقاد ان الارض مسطحة - التى تمسك بها عدد ضخم من رجال الفكر ازمنة طويلة وتبين انها ليست صحيحة صحة تامة وذلك بعد فحصها باختبار المطابقة مع الواقع .

اذاً يمكن للنظرية العملية ان تدعى بحق انها صحيحة الى الحد الذى تقرر فيه (١) اننا ننزع الى الاعتقاد ان العقائد التى ترضى عواطفنا صحيحة و (٢) اننا نمضى فى التمسك بصحة العقائد اذا وجدنا ان العواقب المترتبة على اتخاذها مرضية و (٣) تخطىء الفلسفة العملية فى تقرير ان الخصائص

التى تجعلنا نعد العقيدة صحيحة ـ كخاصية اعقاب عقيدة ما عواقب مرضية ـ هى نفس صحة العقيدة .

ومهما يكن من شىء ، يجب ان نذكر انه اذا ما طورت منطويات علم النفس العملى تطويرا منطقيا ، واذا ما عدّ الواقع مجرد سيل عديم الفواصل نختار منه الاوجه ونقتطع منه الاجسام بصورة كيفية تصبح النظرة القائلة ان معنى الصحيح هو المطابقة مع الواقع لا معنى لها ، ولا شك فى ان اية عقيدة يجب ان تطابق واقعاً مصورا على هذه الصورة . ولما كنا نحن ننشىء العقائد التى نحقق بواسطتها صحة عقائدنا ، لزم ان تكون جميع العقائد صحيحة على حد سواء .

وعلى هذا اننا اذا قبلنا النظرية العملية للادراك ، لم يكن هناك سبب لوجوب عدم قبول النظرية العملية فى الصحيح حتى وان انطوت هذه النظرية على النتيجة الذاهبة الى ان جميع العقائد بالضرورة صحيحة .

الفصل الخامس

فلسفة برجسون

- ١ -

عرضت التعاليم الاساسية من فلسفة برجسون فى كتب ثلاثة تدعى «الزمن و الارادة الحرة» (Time And Free Will) المنشور سنة ١٨٨٨ . و «المادة والذاكرة»، (Matter And Memory) المنشور سنة ١٨٩٦ ، و «التطور الابداعى» (Creative Evolution) الذى ظهر سنة ١٩٠٧ .

والفلسفة المبسوطة فى هذه الكتب ، وان كانت بسيطة فى خطوطها العامة ، الا انها تستند الى مبدأ اساسى يصعب فهمه كثيرا . وكما يستمد الفلاسفة العمليون الثقة من ملاحظة « بروتاكوارس » القائلة ان « الانسان مقياس جميع الاشياء » لاسناد تعاليمهم النسبية ، يتخذ برجسون كذلك قول « هيراكليتس » (Heraclitus) المشهور الذى مؤداه ان « كل شىء يتغير » ويجعله مبدأ اساسياً لفلسفته . وفهم معنى هذه العبارة البسيطة فى الظاهر هو الصعوبة الرئيسة فى فلسفة برجسون . وبالرغم من ان برجسون يأتى من التعبير اسلسه ومن الاسلوب أروعه ويكثر من التصورات الخيالية — وهذه امور لم تتأت لفيلسوف آخر منذ عهد افلاطون — كى يجعل هذا المبدأ يتوافق مع فكرة البداهة فى العالم من حيث هو متكون من مواد صلبة ممتدة فى الفراغ ، فان مبدأه لا يزال مغلقا على رجل الشارع .

وخير لنا نقسم معالجة مبدأ برجسون الاساسى الى ثلاث شعب : ندرس فى الاولى الخطواط المتعددة للنهج الذى توصل برجسون بواسطته الى هذا المبدأ ، وندرس فى الثانية طبيعة هذا المبدأ ، وفى الثالثة طبيعة الملكة التى نعى المبدأ بواسطتها • ومن ثم نواصل فحص النتائج التى تعقب قبول هذا المبدأ ، لا سيما ما يتعلق بتأثيرها فى ماهية العقل وطبيعة المادة •

١ - ان الطريق التى سلكها برجسون للبحث عن مبدئه الاساسى الذى يقول ان « كل شىء يتغير » يشق على الاكثر علم الحياة وعلم النفس •

(أ) علم الحياة : تعير فلسفة برجسون لدراسة علم الحيـاة اهتماما وافيا ، وتسعى ان تفسر عملية التطور حسب خطوط جديدة •

ان حقائق التطور التى نسلم بها الان بصورة عامة تنسب على الاكثر الى فعل احد مبدأين متنافسين • ففى نظر دراوين (Darwin) تحصل التغيرات العرضية فى الانواع اتفاقـا ، والتغيرات التى تلائم محيطها احسن ملائمة تنزع الى البقاء والتكاثر • فالعملية كلها على رأى داروين عمل اتفاقى بحت لانستطيع ان نكشف فيه عن تصميم مقصود او قوة دافعة • اما فى نظر لامارك (Lamarck) فان التكيف للمحيط هو الذى يحدد التطور • فعندما يتغير المحيط تتخذ الانواع لها تطويرات جديدة لكى تكيف نفسها للمحيط : والانواع التى تنجح اكثر من غيرها فى جمع التكيفات الضرورية تنزع الى البقاء ؛ والانواع الاخرى تنزع الى الفناء • فهاتان النظريتان فى التطور تتفقان على نقطة جوهرية واحدة : تصور كلتاهما عملية التطور كلها حسب خطوط آلية ، وكلتاهما تجدان انه ليس من الضرورى ان نفترض وجود عقل او قصد لتفسير كيفية حصول هذه العملية وتفسير سبب حصولها •

تنزع هاتان النظريتان الآليتان فى التطور الى عد الكون شبيها بعمل سـاعة ضخمة : فاذا ما ملئت هذه الساعة (وملء الساعة عملية لا يشـعر الاليون بغم لعجزهم عن تفسيرها لان ملء الساعة معادل لتلك الاسـتحالة

الآلية التى هى السبب الاول للعملية) تحرك كيان الكون باجمعه بصورة غير محدودة بمجرد تفاعل اجزائه تفاعلا اوتوماتيا .

هذه هى النظرية التى شك برجسون فى صحتها . وقد جمع قائمة طويلة من ظواهر حياة الحشرات والحيوانات والنباتات التى قرر عدم امكان تفسيرها على اساس المبادىء الآلية . فالتكيف للمحيط والبقاء الاتفاقى للاكثر لياقة ، وهما العاملان اللذان يعدان فى العادة انهما يحدادن التطور ، يعجزان مثلا عجزا تاما عن تفسير ما يعرف بالتحول (Transformism) او حدوث تغايرات فى الانواع ، وهما يعجزان بوجه خاص عن تفسير صنوف خاصة من التغايرات الفجائية المعروفة بالطفرات (Mutations) [١] وهذان العاملان عاجزان كذلك عن تفسير ظواهر مثل التحولات (Metamorphoses) التى تطرأ على الحشرات .

يسأل برجسون بصورة خاصة ، اذا كان العامل الذى يحدد التطور هو التكيف للمحيط ، فلماذا لم يقف التطور قبل الآف السنين ؟ ويقول « اذا كان الكائن المنحط كثيرا مكيفا لظروف الموجود بمقدار تكيفنا نحن له بدليل نجاحه فى الاحتفاظ بالحياة ، فلماذا استمرت الكائنات الحية التى نجحت على تكييف نفسها على ما فى ذلك من اخطار لها ؟ ولماذا لم تقف الحياة حيثما كان فى امكانها ان تقف ؟ ولماذا استمرت الحياة على التطور ؟ ولماذا تستمر الحياة على التطور اذا لم يكن هناك دافع يحركها الى ان تتجشم اخطاراً كبيرة فى سبيل الحصول على كفاءة اكبر مما كان لها ؟ » .

---

(١) المعتقد الان بصورة عامة ان عددا من الانواع تتغير بظهور تغايرات فجائية ومهمة ليست هى المرحلة النهائية فى سلسلة التطورات التدريجية ، ولكنها تحصل من تلقاء نفسها من دون ان يقابلها اى تغير فى محيط الانواع . هذه التغايرات الفجائية تعرف بالطفرات .

هذا الدافع هو نوع من الموجة الحيوية ، وهو مبدأ حال فى الحياة ينبث فيها ويحركها ، وهو الحياة بالذات . والحق ان الاندفاع الحيوى (Elan Vital) هو الذى جعل فلسفة برجسون مشهورة هذه الشهرة . وموضع الخلاف عند برجسون هو ان هذا الاندفاع الحيوى هو القوة الدافعة الموجودة وراء التطور ، ومن دونه يستحيل علينا ان نفسر كيفية حدوث حركة التطور واسبابها . نعم ان العوامل التى نبه عنها الاليون تقوم بدورها فى تعيين اتجاه التطور فى كل لحظة ، ولكنها عاجزة عجزا مطلقا عن تفسير سبب وجوب حصول التطور .

يقول برجسون « الحقيقة هى ان التكيف يفسر الالتوآت الداخلية للتقدم التطورى ، ولكنه لا يفسر الاتجاه العام للحركة ولا هو يفسر الحركة ذاتها » .

فعلم الحياة اذاً يمدنا بمجموعة من الحقائق التى لا يمكن تفسيرها الا على افتراض ان الكون خليقة وتعبير لقوة او دافع حيوى وظيفته التغير والتطور على الدوام .

(ب) علم النفس : تدل حقائق علم النفس على نتيجة اشبه بالمتقدمة . فان للنظريات الآلية فى التطور ما يقابلها فيما يسمى بالنظرية الموازية فى علم النفس (Parallelist Theory) وهذه النظرية تقرر ان التغيرات التى تحصل فى الجسم يصحبها تغيرات مقابلة لها فى الوعى ، والحق انه توجد موازاة تامة بين العقل والجسم بحيث اننا حتى وان لم نفترض وجود صلة سببية فعلية بينهما ، الا ان الظواهر النفسية كانت ولا تزال انعكاسات لتغيرات فسلجية تجعل حدوث هذه الظواهر ممكناً .

واكثر صور هذه النظرية تطرفاً تنزع الى محو العقل من حيث انه موجود منفصل فى بناء الانسان محواً تاماً ؛ والعقل اما انه يعد المجموع العام للارتباطات العصبية التى تكون الدماغ او انه يعد جوهراً مادياً مخففاً كثيراً

يحيط بالدماغ كما تحيط الهالة رأس القديس • وفى كل من هاتين الحالتين ان ما يحصل فى العقل هو نتيجة لشىء حصل اولا فى الدماغ ، وان المادى يحدد العقلى ويشرطه على الدوام من جميع الوجوه •

يورد برجسون على هذا المفهوم مجموعة اخرى من الحقائق التى لا تلتئم معه • فقد دلت التجارب على ان استئصال اقسام كبيرة من الدماغ واستئصال الاقسام التى تعد ضرورية لاحداث الفعالية العقلية لا يعقبها اى ارتباك نفسى ، على حين انه كان العقلى نتيجة الفعالية الدماغية ، وجب ان تعقب تلك الاستئصالات حتما تغيرات فى النفس ، وان ظواهر علم نفس الشواذ ولا سيما علم نفس الشخصية الثنائية لا تعتمد على اى تغيير فسلجى مقابل لها ، وان الفعالية العقلية غير الواعية لا يمكن تفسيرها ايضا على اساس الفرضية الموازية • من هذا يستخلص برجسون ان الفعالية العقلية تشرط الفعالية الدماغية وتغمرها• فليس الدماغ هو الوعى كما انه لا يحتوى على علة احداث العمليات الواعية ، بل ان الدماغ (عند برجسون) عضو الوعى الذى هو النقطة التى يدخل عندها الوعى فى المادة • وان الدماغ ـ كما سنرى فى القريب العاجل ـ تطور بواسطة الوعى لاغراض خاصة معينة تتعلق بضرورة العمل •

فان تكن الفعالية العقلية هى الاساس او الجوهر والفعالية الدماغية هى العرض ، وان يكن الوعى مستقلا عن الدماغ ، وهو لا يستعمل الدماغ الا لمقاصد خاصة معينة ، فكيف يمكن تعريف الوعى ؟ الجواب هو ان الوعى هو الاندفاع الحيوى بالذات ؛ ولكى نفهم مفهوم برجسون الاساسى الذى دلت عليه حقائق علم الحياة وعلم النفس ، ينبغى ان تنظر بدقة اكثر فى ماهية وطبيعة وعينا ، لانه بذلك فقط نستطيع ان نفهم الاندفاع الحيوى بملاحظة عملياته فى انفسنا •

٢ ـ الاندفاع الحيوى (Elan Vital) : بعد هذا يسألنا برجسون ان نفحص طبيعة الوعى • ما هو المعنى الدقيق لكلمة «موجود» عندما نقول مثلا نحن «موجودون» ؟ •

يبدو الوعى اول الامر انه يتكون من تعاقب الحالات النفسية ، وكل حالة وحدة منفردة قائمة بذاتها ، وهذه الحالات يرتبط بعضها ببعض بشيء يدعى « الانا »(Ego) مثل الحبات فى العقد • ولكن التأمل يدلنا فى الحال على ان هذا المفهوم مخطىء ، ويقوم خطؤه بوجه خاص على الحقيقة الذاهبة الى اننا عندما نسلم ان حالة تتغير وترضخ لاخرى نغفل الحقيقة القائلة ان هذه الحالة تتغير حتى عند ثبوتها • ويقول برجسون «خذ اكثر الحالات الداخلية ثبوتا وهى الادراك البصرى لجسم ثابت • فان هذا الجسم قد يبقى كما كان ، وانه ليمكننى ان انظر اليه من نفس الجهة ، ومن نفس الزاوية وفى نفس الضوء : الا ان نظرتى عنه الان على ذلك تختلف عن النظرة التى كانت لى عنه قبل لحظة ، حتى وان لم يكن ثمة سبب آخر عدا ان النظرة الاولى اكبر من النظرة الاخرى لحظة واحدة • فهناك ذاكرتى التى تنقل شيئا من الماضى الى الحاضر ، وكلما تتقدم حالتى العقلية مع الزمان ، تتضخم بما تجمعه من الدوام (Duration) •فاذا كان هذا هو الحال مع ادراكنا للاجسام الخارجية ، فمن باب اولى ان يكون وصفا لحالاتنا الداخلية ورغباتنا وعواطفنا وارادتنا وغيرها • وتكون النتيجة ـ بلغة برجسون ـ هى «اننا نتغير بدون انقطاع ، وان الحالة (العقلية) بالذات ليست الا تغيرا • ولا يوجد شعور او فكرة او ارادة لا تعانى التغير فى كل لحظة ، واذا توقفت حالة عقلية عن التغير ، انقطع دوامها عن السيل » •

من هذا ، فلا يوجد اختلاف حقيقى بين الانتقال من حالة الى اخرى وبين البقاء فيما يدعى الحالة نفسها • ونحن نتصور مثل هذا الاختلاف لانه عندما يصبح التغير الدائم فى حالة من الحالات ملحوظا الى درجة يسترعى

انتباهنا - عند ذلك فقط نلاحظ حقا هذا التغير ، فنقرر ان الحالة رضخت لحالة اخرى . وعليه فنحن نفترض سلسلة من الحالات العقلية المتعاقبة ، لان انتباهنا ينصب عليها في سلسلة من الاعمال العقلية المتعاقبة . ولهذا السبب بالذات تنزع الى عد انفسنا .كائنات تبقى ثابتة على الدوام رغم التغير . كما اننا نقول بوجود حالات منفصلة تتغير ، نقول كذلك بوجود ذات تختبر حالات نفسية متغيرة ، ونقول ان هذا الذات تظل دائمة . ولكن كما انه لا تختبر حالة عقليـة غير متغيرة لا تختبر ذاتا غير متغيرة ايضـا ، وانـه مهما تعمقنا في التحليل ، فلا نصل ابدا الى مثل هذه الذات غير المتغيرة . والحق انه لا يوجد شيء يبقى ثابتا عن طريق التغير لانه لا يوجد اى شيء لايتغير .

وهكذا يتوصل برجسون الى الحقيقة القائلة اننا كائنات لا تدوم عن طريق التغير بل بالتغير ، وان حياتنا التى نختبرها بالفعل مـن حيث انهـا الواقع الاقصى الذى نثق به هى تغير الذات . ويقول برجسون « فلو كان وجودنـا مكونـاً من حالات منفصلة توحد بينها ذات منفعلة لانعـدم عندنا الدوام : وذلك لان الذات لاتتغير لا تدوم ، وان الحالة النفسية التى تبقى على ماهى عليه لا تدوم ايضا طالما لا تزيحها من مكانها الحالة التالية لها .

وعليه ، فلا توجد ذات تتغير ، بل والحق انه لا يوجد شيء يتغير ، وذلك لاننا فى تقريرنا وجودما يتغير نقرر وجود شيء هو- بالاستنادالى الحقيقة القائلة ان هذا الشيء خاضع للتغير - ليس بذاته تغيرا ؛ انما يوجد تغير فقط .

والحقيقة القائلة اننا كائنات واقعها التغير تزودنا بواسطة .نستطيع بها ان نتقدم الان الى دراسة تركيب الكون وفهمه ، وذلك لان الكون هو عين جدول التغير الدائم او الصيرورة الدائمة - كما يطلق عليه برجسون - التى نختبرها فى انفسنا . حاول - كما سنفعل - ان تتغلغل بين المظاهر المتغيرة التى تقـدمها الاشياء المادية الى شيء ثابت غير متغير يقـوم وراءها ، وانك لن تصل الى ذلك الشيء قط . وكما انه وجدنا فى فحص الوعى البشرى ،

ان ما (الوعى) بدا اول الامر (خطأ) انه سلسلة من الحالات غير المتحركة ، وكل حالة منها تدوم حتى تحتل محلها حالة اخرى ، كان فى الحقيقة عملية تغير متصلة ، نجد كذلك ان النظرة التى تعرض الواقع كسلسلة من المواد التى لها صفات تدوم ايضا حتى تحتل محلها صفات اخرى ، هى فى ضلالها كالنظرة المتقدمة . وكل جسم ، بل وكل صفة تنحل الى عدد كبير من الحركات الاولية عند تحليلها تحليلا علميا . وسواء اتصورنا هذه الحركات ذبذبات او موجات اثيرية او الكترونات سالبة او اجزاء حوادث ، فانه من العسير ايضا ان نصل الى شىء ثابت ثبوتا كافيا يمكن ان نقول عنه ان التغيرات او الحركات تحدث فيه ، وذلك لانه حتى لو توصلنا فى اية مرحلة الى مثل هذا الشىء الظاهرى ، وقررنا انه هو الشىء الذى يتغير او الشىء الذى تحصل فيه التغيرات ، فان الكشف التالى يدل دائما على ان ذلك الشىء بالذات يتكون من تغيرات هى غير التغيرات التى اسندناها اليه عندما قلنا «هنا شىء يتغير هو غير التغير» . وعليه فلا يوجد فى الكون شىء يتغير كما انه لا يوجد فى الذات شىء يتغير ، وذلك لان الشىء الذى يتغير ، يقتضى ان يكون شيئا غير التغير ، ومثل هذا الشىء لا يمكن الكشف عنه البتة . ولهذا صور الكون فيضا او موجة متصلة واحدة ، وصور التطور حركة بحتة لذلك الفيض او الموجة . وتصور عملية التطور كأنها نقطة فى مكان ما تنبعث منها العوالم والحياة والمادة مثلما تنبعث صواريخ نارية فى تنوير واسع . بل وهذه النقطة ليست كذلك شيئا محسوسا جامدا ؟ اذ لو كانت شيئا محسوسا ، لوجب ان تكون شيئا دون التغير غير المنقطع . وقد رأينا انه لا يمكن ان يوجد شىء عدا التغير غير المنقطع ، ولذلك توصف هذه النقطة بأنها «تواصل فيض» (Continuity of Overflow) . وهذا تعبير مجازى يدل على ان الموجة الحيوية ليس لها نهاية ولا بداية ، وليس لها اكتمال ولا انتهاء . هذا الوصف للموجة الحيوية منطو فى المفهوم العام لها ، لانه

لو كان للموجة الحيوية بداية او نهاية لكان هناك شيء ما قبل الموجة الحيوية او بعدها ليس هو بالموجة الحيوية : اى لكان هناك شيء غير التغير البحت . فالعالم اذا هو تجسيم مبدأ داخل فيه يخلق باطراد الكون المتطور عندما يبرز الى حيز الوجود .

وبعد ذلك يجب ان نبحث عن الوسائل التى نعى بواسطتها الطبيعة الواقعية لشيء تكذبه مظاهره بشكل ملحوظ .

٣ - التفطن (Intuition) : يعتقد برجسون ان الطريقة التى نتوصل بها الى الحقيقة الميتافزيقية لا تقوم على اعمال العقل ، بل على مرسلات (Deliverances) تبعثها ملكة يدعوها «التفطن» . ونحن لا ندرك مشاركتنا فى الموجة الحيوية الا عن طريق التفطن لا سواه . ولكى يمكننا ان نفهم ما نعنيه بكلمة «مشاركة» (Participation) ينبغى علينا ان ننتبه الى جانب من الاندفاع الحيوى لم نهتم به كثيرا حتى الان . وهذا الجانب هو ما يدعوه برجسون «الدوام» (Duration)

وتاريخ الفلسفة يسجل نقاشاً حاداً مطولا فى طبيعة الزمان . اعتقد عدد من الفلاسفة ان الزمان شيء واقعى ، واعتقد فلاسفة آخرون انالزمان ليس الا صورة تفرضها على الواقع طبيعة فهمنا وحدوده ، على حين ان الواقع بذاته عديم الزمان .

ويتألف ما قدمه برجسون الى هذه المشكلة من رسم تمييز مهم بين مفهومين مختلفين ينطويان فى كلمة «الزمان» . فهناك قبل كل شيء ما يدعى الزمان العلمى او الرياضى . وهذا الزمان لا يكون جزءا من واقع ما يدعى بعالم الاشياء الخارجى ، بل انه علاقة بين اشياء مادية وحسب . واننا اذا تأملنا فى اى شيء مادى يمر بين حالتين متعاقبتين ، ومن ثم ضاعفنا سرعةتعاقبه بين هاتين الحالتين ، فان عملية مضاعفة سرعة تعاقبه لا تؤثر بأى نحو كان فى واقع هاتين الحالتين او طبيعتهما ، ولا تؤثر ايضا فى الشيء المادى الذى

يمر بينهما . هذا ولو اننا تصورنا ان سرعة تعاقب الحالتين ازدادت زيادة غير متناهية حتى ظهر الوجود كله فى لحظة واحدة امام نظر كائن قدير على كل شيء ، لبقيت العلاقات بين الاجسام الظاهرة ثابتة ، ولما تأثر - اذا - واقع الاجسام . فالزمان كما تصوره العلم ليس جزءا من العالم المادى . ونحن نظن ان الزمان موجود كعلاقة بين الاشياء لان عقلنا يلزمنا ان نتصور الاشياء متعاقبة الواحد تلو الاخر فى الزمان لاغراض العقل الخاصة . فالزمان اذاً هو صورة تبدو انها ضرورية للعقل لكى يفهم الواقع .

على ان هناك نوعا آخر من الزمان يطلق عليه برجسون «الدوام» وهذا الدوام ليس الا الاندفاع الحيوى ذاته . اننا راينا ان التغير هو واقع وجود الكائنات الحية ، وان خبرتنا العقلية - وهى الشيء الوحيد الذى نثق به وثوقا تاما - هى فيض دائم يسميه برجسون «الدوام» . وهذا الدوام ليس هو مجرد تعاقب اللحظات ، بل - بلغةبرجسون - انه « تقدم للماضى الذى يقضم المستقبل » . ونحن انفسنا نعود الى جدول الدوام بحكم كوننا كائنات حية ، ونحن اذا انتبهنا انتباها دقيقا كافيا الى خبرتنا ، استطعنا ان نعى نبض الدوام فينا . ولكن انتباهنا هذا يجب الايكون انتباه العقل ، بل يجب ان يكون انتباها له صفة غريزية . ونحن نشعر اننا متحدون مع الواقع عن طريق الغريزة ، ونبدوا لانفسنا اننا داخلون فى فيض الحياة ، واننا نحياه عن طريق هذه الغريزة ايضا . ان برجسون يطلق اسما متمايزا على الغريزة او على ذلك المظهر من الجانب الغريزى من طبائعنا الذى نعى بواسطته الدوام الذى نشترك فيه وعيا مباشرا . وانه يطلق على الغريزة فى هذا الشأن «التفطن» (Intuition) . ويقول برجسون «الغريزة هى التعاطف (Sympathy) .ولو ان التعاطف استطاع ان يوسع موضوعه وان يتأمل فى نفسه ايضا ، لاعطانا المفتاح للعمليات الحيوية » . هذا ، فالتفطن ليس الاالغريزة الواعية نفسها . وان الغريزة اصبحت عديمة الغرض ،وواعية ذاتها

وقادرة على التأمل فى موضوعها وتوسيعه الى حد لا نهاية له .

ولندرس للايضاح ماهية سمفونية ما لحفلة واحدة . الظاهر ان لدراسة السمفونية طريقتين منفصلتين متمايزتين تماما : فى الاولى لا تتصور السمفونية الامن حيث انها مجموعة او ركام من الالحان المتعددة التى تكونها ، كما تتصور الصورة من حيث انها الحاصل العام للاصباغ والالوان المتعددة التى يضعها الفنان على لوحة التصوير ؛ وفى الطريقة الثانية لا تعد السفونية مجموعة بل كلا ، اى شيئا ينبعث الى الوجود باجتماع اجزائه ، ولكنه على ذلك موجود جديد كامل هو اكثر من مجموع تلك الاجزاء . ومن الواضح ان هناك ناحية مهمة جدا فى القول بان واقع السمفونية لا يتألف، من الالحان المنفصلة والمنعزلة التى يتألف منها بل انه يتألف من كل تام لا يتجزأ هو الذى نقول‌انه السمفونية . أجل ، ان هذه النظرة عن الواقع التى يعطينا اياها التفطن تشبه الطريقة الثانية لتصور السمفونية . فانه بواسطة التفطن ندخل فى معنى السمفونية من حيث انها كل لا يتجزأ ونقدره ، بل وبواسطة التفطن ايضا ندخل فى طبيعة الواقع من حيث انه كل لا يتجزأ ونستوعيه . هذا ، واذا كان التفطن يقوم بتقدير صورة او سمفونية ، فانه من باب اولى ان يقوم بخلقهما . والفنان العظيم يخلق (فنه) بنفاذه خلال المظهر السطحى الذى يقدمه موضوعه الى الواقع الموجود تحته : والحق ان نظرته عن هذا الواقع هى التى تقوم عليها عظمته كفنان . والفنان يضع هذه النظرة على لوحة التصوير ، وجوهر الصورة يقوم على واقع هذه النظرة لا على الاصباغ والالوان والتكنيك (Technic) والنقل الامين لموضوعه . وكما ان الفنان لا ينجح فى فهم موضوعه الا بنفاذه فى حياة موضوعه ومعناه عن طريق التعاطف ، كذلك لا يمكننا ان تنفذ فى فيض الواقع غير المنقطع الذى هو حياتنا وان نفهم طبيعته الا عن طريق التعاطف الذى هو التفطن .

وعلى هذا ، فالتفطن الموجود عندنا عن حياتنا وعن خبرتنا من حيث انها تغير غير منقطع هو معرفة الواقع بالذات ، وان جميع العقائد فى طبيعة الواقع التى لا نتوصل اليها بالتفطن باطلة ٠

العقل والمادة (Intellect And Mind)

فما هى وظيفة العقل اذاً ، وما هى صلة الواقع بالنظرة القائلة ان الكون مجموعة اجسام جامدة مادية ممتدة فى الحيز يعرضها علينا العقل ؟ والحقيقة ان هذين السؤالين واحد ذلك لان المادة هى النظرة عن الواقع التى يعطينا اياها العقل وان العقل أنشىء لكى يقدم الينا كوناً مادياً ٠

العقل على رأى برجسون ملكة خاصة تطورت لاغراض عملية ٠ والحياة فى عالم فيض متصل وتغير منقطع لابد ان تكون محفوفة من الناحية العملية المنتجة بصعوبات يعهد الى العقل امر التغلب عليها ٠ ولذلك يقوم العقل بقطع فيض الواقع الحى مقاطع مستعرضة ، وينحت منه موادا صلبة نسميها الاجسام المادية وحالات منفصلة للوعى تدوم حتى تعقبها حالات أخرى ٠ هذا وان المعالم المتمايزة التى نراها فى جسم ما غير موجودة حقاً فى فيض الواقع ٠ وهى ليست الا تصميم نفرضه على الواقع لكى يلائم اغراضنا ٠ فحافات الاشياء وسطوحها واشكالها وصورها هى - كما كانت - تصوير للاعمال التى نرغب فى اتخاذها حيال هذه الاشياء : وهذا التصوير الذى ينبعث من انفسنا ينعكس على انفسنا بواسطة الواقع كما تنعكس الاشياء على المرآة ٠ فنعتقد خطأ ان للواقع بحد ذاته صوراً ومميزات تصدر عنا ٠

وفى حالة الحركة تكون لمعالجة العقل للواقع نتائج عجيبة ٠ بل ان الفلسفة مليئة بالمتناقضات التى ولدها مفهوم الحركة الذى انشأه العقل ٠ وقال الفيلسوف اليونانى الشيخ زينو(Zeno) « اذا تأملنا فى سهم اثناء حركته ، فانه من السهل ان نبين ان حركة السهم وهم ٠ ذلك لانه لو درسنا موقف

السهم فى اية نقطة او لحظة من حركته ، فان السهم اما انه يكون حيث يكون او انه يكون حيث لا يكون : فان يكن السهم حيث يكون ، فانه لا يستطيع ان يتحرك ، والا لما كان هناك . هذا ، والسهم لا يستطيع ان يكون حيث لا يكون . اذاً ، فلا يتحرك السهم فى تلك اللحظة ، كما انه لا يتحرك فى اية لحظة كانت . فالسهم اذاً لايتحرك على الاطلاق » .

ولقد استخدم وليم جيمس (Willlam James) فى مضى الزمان تحليلا شبيها بالتحليل المتقدم ، وقال انه من السهل ان نبين ان فترة من الزمان ـ كساعة مثلا ـ لا يمكن ان تمضى ابدا ، وذلك لان نصف تلك الفترة يجب ان يمضى قبل أن تمضى الفترة كلها ، هذا ، وان نصف النصف الباقى من الساعة يجب ان يمضى قبل ان يمضى الربع كله . وعليه ، يجب ان يمضى دائما جزء من الزمان مهما كان صغيرا قبل ان يمضى الكل : اذاً ، فالكل لايمكن ان يمضى ابداً .

ادت هذه النتائج كثيرا من الفلاسفة الى الاعتقاد ان الحركة والتغير والزمان اوهام . اما برجسون فانه يعتقد كما رأينا ان الحركة والتغير والزمان هى الواقع الوحيد ، ولذلك فهو يعزو الصعوبات التى اثارها زينو ووليم جيمس الى عمليات القطع التى يقوم بها العقل . ان العقل يأخذ فيض الحركة ويقطعه الى فترات ونقط ، وهو يأخذ مضى الزمان ويقطعه الى ساعات وانصاف ساعات . غير ان هذه التقسيمات التى يفرضها العقل على فيض الواقع المتصل وهذه الوقفات التى يضعها فيه وهمية وهى مدعاة الى نشوء نتائج وهمية . فالعقل لايدرك الحركة والزمان ، بل انه يدرك وقفات فى الحركة ويدرك فترات فى الزمان . والحقيقة هى ان العقل يشبه جهازا سينمائياً . وابرع تشبيه اتى به برجسون لتمثيل عمليات العقل هو مقارنة العقل مع جهاز سينمائى . ان آلة التصوير السينمائية تلتقط مناظر آنية لشىء يتحرك كفصيل من الجنود وكل منظر منها يمثل الفصيل فى وضع معين ثابت . وانك

تستطيع ان تضع هذه الصور الآنية جنبا الى جنب وتستطيع ان تضاعفها الى حد لا نهاية له ، ولكنك لن تستطيع ان تولد ثانية حركة الشىء الأصلى ، وانما تقوم بعرض عدد لا نهاية له من الصور الثابتة وحسب . وعليه كى تدب الحياة فى هذه الصور ، يجب ان تدخل الحركة فيها فى مكان ما ، ولن تستبدل سلسلة من الصور الثابتة بتمثيل متحرك للأصل المتحرك حتى تعرض الشريط على جهاز المحرك .

وصور الواقع التى يقدمها الينا العقل تشبه شبها تاما سلسلة من المناظر قبل ان توضع على جهاز العرض ، وهذه الصورة تستبدل على هذا النحو تماماً الفيض المتصل والتغير الدائم للأصل بتعاقب اجسام ممتدة فى الحيز . فالعقل يقدم الينا عن الواقع نظرة مخطئة ذلك لان العقل يمثل الواقع مكوناً من نقط يمكن ان نركن اليها كى يقدم فى اغراضنا العملية ، اى الغايات التى نرغب الحصول عليها . ويقول برجسون « لو ظهرت المادة فيضا متصلا ، وجب الا نضع نهاية لاى عمل من اعمالنا .... ولكى يمكن لفعاليتنا ان تنتقل من عمل الى آخر ، ينبغى على المادة ان تتحول من حالة الى أخرى .

وعليه ، فالعقل يسعى على الدوام الى ان يقدم الينا نتائج الحركة وغايات العمل ، لانه ليس من مصلحته فى شىء الاهتمام بحقيقة الحركـة وواقـع العمل . فالعقل اذا يدخل الوقفات والفواصل فى فيض الواقع غير المنقطع ، وان هذه الوقفات والفواصل التى يضعها العقل فى الواقع من اجلنا هى التى تمدنا بالاساس للفكرة البديهية عن الواقع من حيث انه مكون من اجسام صلبة منفصلة بعضها عن بعض بمميزات حقيقية .

المـادة (Matter)

على انه فى هذه النقطة ينبغى ان نحتاط بعض الحيطة ، ذلك لان العقل عندنا يقوم باقتطاع عالم الاجسام المادية من فيض الواقع ، لا يقوم بذلك

اعتباطا • وليست المادة مجرد ابتداع يخلقه العقل ، بل انها موجودة قائمة بذاتها فى الواقع وبالاحرى انها شىء هو غير فيض الحياة المباشر ، وهو وجه من وجوه الاندفاع الحيوى الذى ما فتئنا ندرسه ، والعقل يتصل بهذا الشيء اتصالا وثيقا • ويرى برجسون ان العقل والمادة يتصل احدهما بالاخر وانهما يقتطعان فى وقت واحد وبعملية مماثلة من الاندفاع الحيوى الذى احتوى ولا يزال يحتوى على كليهما •

ولكن عندما نسأل « ما هى الطبيعة الواقعية لهذا الوجه من الاندفاع الحيوى الذى ينشىء العقل لنا منه عالماً من المادة الصلبة ؟ » لا يكون الجواب واضحا كما نريد •

الاندفاع الحيوى اندفاع مبدع ذو دوام غير متناه ؛ ولكن حركته الدائمة لاتستمر من دون توقف : ففى نقطة معينة يتوقف الفيض ويلتوى على نفسه مثل لفات (الزنبرك) • هذه الحركة العكسية هى المادة • فكل شىء لا يزال تغيراً غير منقطع وفيضا متصلا ، الا ان المادة هى فيض فى اتجاه معاكس لاتجاه الموجة الحيوية ذاتها • ولاجل ان يوضح برجسون هذا المفهوم للمادة يعمد ثانية الى الاستعارة التشبيهية • فهو يشبه الحياة بصاروخ نارى بقاياه المنطفئة تسقط الى الارض مادة ، وهو يشبه الحياة ايضا بنافورة تتسع كلما تعلو ، فتوقف جزئيا القطرات الساقطة او تعرقل سقوطها • ان فوهة النافورة هى الفعالية الحيوية فى صورتها العليا ، والقطرات الساقطة هى الحركة المبدعة منحلة : وبالاختصار هى المادة •

الارادة الحرة (Free Will)

ان نظرة برجسون عن العقل من حيث انه آلة كونت اثناء التطور لاغراض الحياة ، مكنته من ان يطرق المشكلة المزعجة للارادة الحرة من زاوية جديدة • يقبل برجسون زعم الجبريين القائل اننا اذا نظرنا فى اى

فعل في منعزل ، ففى الامكان ان نبرهن بالتدليل الذى لا يرد على ان ذلك الفعل محدد تحديدا كليا بما سبقه من افعال . وهذا الزعم صحيح سواء اعزونا حدوث الفعل الى تأثير محيط خارجى مادى ووجدنا فى كل حالة شاذة مثالا آخر للفهم المخطىء ام عينا مكان هذا الفعل فى نفسية الفرد واوضحنا انه محدد باقوى دافع او رغبة عنده فى تلك اللحظة وذلك بعد الاشارة الى الحقيقة الواضحة القائلة ان الفرد ليس مسؤولا عن دوافعه ولا عن رغباته .

على ان هذا التفسير لا يصح الا على الفعل المأخوذ فى منعزل . والفعل المأخوذ فى منعزل تجريد عقلى مخطىء . انه العقل ـ كما رأينا ـ الذى يتصور حياتنا مقسمة الى حالات من الوعى تبقى مستقرة حتى تحل مكانها حالات اخرى وافعال اخرى تميز هذه الحالات . وبعد ان يقوم العقل بهذا التجريد يشرع فى التفكير فى الافعال المجردة على هذا النحو كما لو كانت موجودات منعزلة حاوية لذاتها ناشئة من الحالات التى تقدمتها ومشروطة بها اشتراطا كليا .

الا ان حياة الفرد ـ كما رأينا ـ لا تعد تعاقبا من الحالات المتغيرة ، بل ان حياة الفرد فيض متصل لا يتجزأ ، وانها تظهر حرة غير محدودة عندما تؤخذ على هذه الصورة فقط . جزئى حياة الفرد الى اجزاء وانظر فى افعاله كلا على حدة ، وانك ستجد أن كل جزء بل وكل فعل محدد بالافعال او الاجزاء التى تقدمته . ولكن ما يصدق على الاجزاء لا يصدق على الشخصية من حيث انها كل . فان الحياة بطبيعتها مبدعة والفرد بكونه كلا مبدع بالضرورة لا لشىء الا انه حي . هذا ، فان تكن حياة الفرد مبدعة فى كل لحظة ، فواضح انها لاتكون محددة بما تقدمها . ولو ان حياة الفرد كانت محددة على هذه الصورة ؟ لكانت تعبيرا للقديم فقط لا ابداعا للجديد .

فالارادة الحرة عمل مبدع ، على حين ان الجبرية عقيدة تفرض علينا

بواسطة نظرتنا العقلية عن الواقع التي تفكر تفكيرا مقنعا لا في حياتنا من حيث انها كل بل في تجريد مخطيء من حياتنا ندعوه الافعال الفردية . هذا ، وهل نعتقد حقا - بعد كل ذلك - الجبرية ؟ قد يقتنع عقلنا اننا مجبورون ، ولكن عقيدتنا الغريزية التي تثابر على عملها رغم العقل ترى اننا احرار ، وذلك لان العقيدة الغريزية لها صفة التفطن الذي يقوم بوظيفة فهم الحياة من حيث انها كل . والعقيدة الغريزة في عملها هذا تحقق ان الحياة - مصورة على هذه الصورة - فعالية مبدعة ، ولذلك فهي تصر على ان الحياة حرة في خلق المستقبل او ابداعه .

بقيت هناك مسألة اخرى لاكمال تخطيطنا المختصر لفلسفة برجسون . اذا كان الواقع فيضا حيويا متصلا ، فمن اين نشأ هذا الفيض ؟ وما هو الشيء الذي كان قبله فبعث به الى الوجود ؟ وكيف امكن للكون ان ينشأ من العدم في الحقيقة ؟ يرى برجسون ان هذه المسألة يجب الا توضع ، وقد كان لوضعها مرات متعددة بهذا القدر في الماضي نتائج لها اهمية كبيرة في الفلسفة . وقد نشأت هذه المسألة من العقل الذي توهم ان فكرة «العدم» (Nothingness) تقابل فكرة «الوجود» (Something) وان فكرة «الخلو» (Void) تقابل فكرة «الامتلاء» (All) وسلم - على ذلك - ان غياب شيء يكافيء وجود عدم . ان فكرة العدم فكرة مخطئة، اذ ان العدم لا يمكن التفكير فيه لان التفكير وان كان في عدم تفكير بصورة ما ، بل وتصور الانسان انعدام نفسه هو وعيه انه يستعمل تصوره لازالة نفسه .

فعندما اقول « يوجد عدم » لا ادرك « عدماً » (A nothing) لاني استطيع ان ادرك ما هو موجود فقط ، ولكن عندما لا ادرك الشيء الذي ابحث عنه واتوقع حدوثه ، أعبر عن خيبتي بالصيغة الايجابية . وكما ان ما يدعى ادراك عدم هو عدم العثور على الشيء المبحوث عنه ، كذلك فان فكرة العدم هي فكرة غياب شيء خاص تعرّف عليه المرء . وعليه ، فغياب النظام في

الواقع الذى هو الاندفاع الحيوى لا يكافىء العماء الصرف (Chaos) او الفوضى (Disorder) البحتة بل انه ينطوى حتما على وجود نظام آخر .

وعليه فمسألة «ما هو منشأ الانـدفاع الحيوى ، وما اصلـه ؟» يجب ألا تسأل وذلك لانها تضع قبل الاندفاع الحيوى وجود عدم يمكن ان نفترض ان الاندفاع الحيوى نشأ منه ، وهى - بعملها هذا - تضع وهما منطقيا . ولقد انساق الفلاسفة خطأ الى الافتراض ان الواقع موحد وثابت ، وان التغير وهم لانهم اصروا على اثارة هذه المسألة . والاعتقاد الذاهب الى ان غياب النظام للواقع الذى تعرّف عليه الفلاسفة ينطوى على عدم بحت ، والاعتقاد الذاهب الى عدم استطاعة هؤلاء الفلاسفة تصور كيفيـة امـكان تولد شىء من عـدم كهذا - دفعا الفلاسفة الى الافتراض ان نظام الواقع الذى عرفوه لا بد انه كان موجودامنذالازل ولم يتغير ابداء ولهذا عد التغير مظهرا وهميا، واستدعى العقل لكى يتغلغل خـلاله الى واقع ثابت مزعوم يقوم وراء المظاهر المتغيرة الوهمية للمادة . فعلى اية حالة كانت ، اذا فهمنا مرة واحدة ان فكرة العدم وهميـة فى جوهرها ، اصبح من الفضول ان نسأل من اين نشأ الواقع ، واصبح مفهوم الواقع من حيث انه تغير امرا ممكنا .

- ٢ -

ان ما قدمناه هو مجمل موجز لفلسفة برجسون . وهى فلسفة موضوعة بأسلوب جذاب سلس والحجج التى تسندها بارعة ، والقوة الناجمة من وفرة التفصيل التى أسست هذه الفلسفة عليها هى من الشـدة حتى ان القارى ليجد صعوبة فى تجنب التمذهب التام بها اثناء قراءتها على الاقل ، لان القارىء ينساق على الدوام مع ما يقرأ منها ، ولا يسمح له من الوقت الا قليلا لكى ينظر فيما يقرأه . وتبدأ الشكوك تساوره عندما ينظر فيما يقرأه من فلسفة برجسون .

ويمكن تلخيص هذه الشكوك فى بابين : الشكوك التى تتعلق بواقع ما وراء الطبيعة عند برجسون ، والشكوك التى تتعلق بثبات المنطق عنده .

فلننظر باختصار فى هذه الشكوك :

١ - يقدم الينا برجسون واقعا هو فيض او جدول متصل ، وهذا الواقع على رأيه صيرورة محضة عديمة المميزات والاجزاء من أى نوع كانت . وأما المميزات والاشكال التى نراها فى الواقع ، فانها تعزى الى عمليات القطع والتمييز والاختيار التى يقوم بها العقل .

الا ان مفهوما للواقع كهذا مستهدف لنفس الصعوبة التى اعترضت الشيء المتصل عند الفلاسفة العمليين . فان يكن الواقع عديم المميزات ، يجب ان تكون النظرة التى يقدمها الينا العقل عن الواقع نظرة كيفية بالرغم من نفي برجسون ذلك . فبالاستناد الى مقدمات برجسون انه لمن الجائز ايضا - بمقدار ما لطبيعة الواقع شأن فى ذلك - ان يقتطع عقلى كركدنا وفيلا عندما يقتطع منضدة وكرسيا لاغراضى العملية ، وهو لا يقدم لى المنضدة والكرسى الا لانهما اكثر موافقة لاغراضى من غيرهما . هذا ، وبديهى ان العقل لا يقتطع من الواقع ذلك النوع من الاشياء والاحداث التى يجب بطبيعتنا ان نختارها . فان رغب (أ) فى اختطاف ابنة (ب) وان كانت الوسيلة الوحيدة لتحقيق هربه لحاقه بقطار الساعة الثامنة والربع من محطة قطار ما، فان تحرك القطار فى تمام الساعة الثامنة والربع يخدم أغراض (أ) بمقدار ما لا يخدم من دون شك أغراض (ب) اللاحق به ، ومع ذلك فان (أ) و (ب) يتفقان فى ان يقتطعا من الواقع قطار الساعة الثامنة والربع مسافرا فى لحظة واحدة . من هذا يظهر ان الاشياء التى نقتطعها من فيض الواقع ليست مركبات عقلية تولدت بصورة كيفية محضة ، بل انها تقابل عددا من المميزات الاولية الموجودة فى الواقع وانها ليست من صنع العقل .

ويفضى مفهوم برجسون فى المادة الى نفس النتيجة المتقدمة . فالمادة

توصف بأنها حركة فيض الواقع العكسية التى تعزى الى توقفه . الا انه لا يمكن ان يكون توقف فى الفيض من دون شىء يوقفه - فما هو الشىء الذى يوقف الفيض اذا ؟ ان هذا الشىء لا يمكن ان يكون الفيض لان الفيض يستطيع ان يوقف نفسه بفضل حائل موجود فيه فقط . وهذا الحائل يكون عندئذ التوقف الذى يسعى الفيض الى تفسيره ، كما ان هذا الشىء لا يمكنه ان يكون المادة لان المادة تنشأ من توقف الفيض ، فليس هو اذا التوقف الذى يولد المادة . لذلك ، فنحن نساق الى الاعتقاد ان ما هو واقع يجب ان يحتوى على بذور التجزئة فى نفسه ، وانه ، بدلا من ان يكون صيرورة عديمة المميزات ، متنوع ومجزء ، وانه ، بدلا من ان يكون تغيرا محضا ، يحتوى على عناصر هى غير التغير وهى التى تستطيع ان توقف التغير .

فلو لم يكن الواقع كما وصفناه ، فانه من الجائز ان نسأل عن كيفية امكان تفسير مظهر التنوع والتصلب الذى تقدمه الينا المادة من دون شك . ولا يرضينا عن هذا السؤال الجواب القائل ان المظهر وهم يعزى الى عمليات العقل ، لانه حتى اذا سلمنا ان الشكل والصورة والتصلب والتنوع اوهام ، لزم علينا ان نسأل ايضا ما اذا كانت حقيقة الوهم نفسه لا تدل على وجود شق فى تركيب ما هو واقع . والحق ، ان تفسير كيفية امكان نشوء الخطأ والوهم من واقع موحد خالص تفسيره صعب صعوبة تفسير حقيقة التنوع والتصلب فى كون موحد توحيدا كليا وهو تغير محض . ويقول برجسون النتيجة هى «ان الواقع يظهر مؤلفا من اجسام صلبة فى الحيز لاننا لا نستطيع ان نفكر فيه الا على هذه الصورة» . ولذلك فالمسألة تصبح : كيف حدث لنا ان فكرنا فى الواقع على هذه الصورة ؟ الجواب الوحيد الذى يمكن تصوره هو انه اذا لم يكن الواقع مؤلفا من مادة ممتدة فى الحيز بل من صيرورة خالصة ، وجب ان يطلب من الواقع تفسير الخطأ عندنا بالقول ان الواقع

ليس صيرورة بحتة : فالواقع يحتوى على بذور الخطأ فى نفسه ، وهو ليس وحدة خالصة ، بل انه تعدد ابتدائى .

٢ - وبعد هذا لنعد الى منطق برجسون . ان الصعوبة التى تعترضنا فى الحدس تقوم على الوظائف المختلفة التى تنسب الى التفطن والعقل على التالى . وقد نشأ العقل لاغراض عملية وهو يعطينا معلومات لها قيمة عملية . اما التفطن فانه يمكننا من معرفة حدود العقل. ويجب ان يكمل العقل قبل ان يكون فى امكانه الحصول على الصحيح الميتافزيقى .

لننظر فى كل ملكة على حدة . ان مفهوم التفطن كله غامض غاية الغموض . ويعرّف التفطن انه الغريزة الواعية نفسها والقادرة على النظر فى هدفها وتوسيعه عن طريق النظر فيه . ويقصد بالغريزة غريزة الحيوانات التى حصلت فيها هذه الملكة من الرقى درجة اكبر مما حصلته فى الانسان . ويقصد بالغريزة الواعية نفسها الغريزة التى اصبحت واعية على هذه الصورة بامتزاجها مع الذكاء . ففى الاخير يعتقد برجسون ان التفطن وحدة لا يكفى لاعطائنا الصحيح الميتافزيقى ، بل أنه يجب أن يمتص الذكاء اولا . فالعقل الذى اغناه التفطن وانعشه ، والتفطن الذى يستخدم التفكير فى تبيان مرسلاته (احكامه) والسيطرة عليها ، يكونان معا ضوءا كشافا يجلو لنا طبيعة الواقع . ونحن ندرك اخيرا فلسفة برجسون على حقيقتها على هذا النحو .

اما فيما يتعلق بمفهوم التفطن هذا ، فانه يمكننا ان نسوق ثلاثة انتقادات ضده .

(أ) يعدّ برجسون الفرق بين الحيوانات والانسان فرقا فى النوع لا فى الدرجة . وهذا الفرق فى النوع يقوم على الحقيقة القائلة ان الانسان قد رقى الذكاء وان الحيوانات ولا سيما الحشرات رقت التفطن . ولهذا كان التفطن فى الانسان ضعيفا ومتقطعا وكان فى الحيوانات شاملا متصلا . وهذه النظرية فى نظر كثير من علماء النفس لا تطابق الحقائق وان الحقائق التى

تغفلها هذه النظرية بصورة خاصة هي الحقائق المتعلقة بالذات غير الواعية .

وعلم نفس اللاوعي يتحكم في فعالية الانسان والحيوان بدرجة واحدة ، بل ان هناك ميل شديد لعد اللاوعي عند الحيوان واللاوعي عند الانسان متماثلين في الجوهر .

والحق ، ان غريزة الحيوان انما هي اول مظهر لذلك اللاوعي الذي يظهر في الانسان في صورة غنية واسعة ، وان الفروق الموجودة بين الانسان والحيوان تعزى الى الحقيقة الذاهبة الى ان الحيوانات والكائنات الحية تقع في مستويات مختلفة في نفس التقدم التطوري .

(ب) على انه اذا اعتقدنا ان الفرق بين الحيوان والانسان فرق نوعي ، ففي اية ناحية يقرر برجسون تفوق الانسان على الحيوان ؟ ويتكلم برجسون دائما عن الانسان من حيث انه نجاح للتطور وانه احد الامثلة الذي نجح فيه الاندفاع الحيوي في تحطيم القوى الجبرية وشيد الحرية ، على حين ان الحيوانات هي الفضلات المتبقية من اندفاع تطوري اخفق في تحطيم تلك القوى .

ومع ذلك ، فان الحيوانات لها في الظاهر كل ذلك التفطن الذي هو اكثر الادلة رقيا على الصحيح ، على حين ان للانسان منه نصيب ضئيل متقطع . فالتفطن في الانسان ليس الا اثرا او بقية تدل على الاصل المشترك الذي نشأ منه الانسان والحيوانات : ففي الامكان ـ اذا ـ ان نسلم ان هذه البقية من التفطن ، مع سير التطور ، ستضأل حتى تلاشى ، وتبقى ملكة التفطن عندئذ امتيازا تنفرد به الحيوانات . وهذا النقاش يؤدي الى النتيجة الذاهبة الى ان قدرة التفطن على فهم طبيعة الواقع الصحيحة ، وعلى تقدير فلسفة برجسون التي وحدها تحقق طبيعة الواقع الصحيحة تحقيقا صحيحا ـ كما يزعم برجسون ـ لا بد ان تزول مع الزمان من الكائنات البشرية .

صحيح ان الحيوانات تستطيع لوقت ما ان تشارك برجسون نظراته فى طبيعة الواقع بفضل التفطن الذى عندها . الا اننا نتوقع ان الحيوانات التى يجب ان تعد اخفاقا للتطور ، ستعود فى يوم ما الى الزواحف فى العصر الميزوئى (Mesozioc) ابان ركود التطور ، وان الحقيقة القائلة ان الواقع تغير ستزول عاجلا ام آجلا من العالم . وعليه ، فليست نظرة برجسون نظرة تفاؤل من حيث مستقبل الحقيقة او الصحيح .

(ج) اما اذا نفينا على الاساس المتقدم هذه النتيجة القائلة ان الصحيح الميتافزيقى لا يعرف بواسطة التفطن عند الحيوانات بل بواسطة التفطن المجيد الذى امتص الذكاء ، انتهينا الى موقف يكون التفطن فيه حكما ومحلفا (Jury) فى قضية هو احد طرفيها .

ومفهوم برجسون عن العقل مستهدف لنفس هذا النقد ايضا . فموقف برجسون – كما رأينا – هو ان العقل ملكة خاصة نشأت لاغراض العمل ، والعقل ، كي يقدم فى هذه الاغراض ، يصور فيض الواقع مقطعا الى اجزاء. من هذا الموقف يجب ان تأتى احدى هاتين النتيجتين : اما ان الواقع بنفسه يحتوى على علامات او مميزات فارقة يجدها مهيأة قبل حصول الادراك او ان الواقع عديم المميزات بالمرة وان العقل هو الذى يضع هذه العلامات والمميزات فى الواقع او يفرضها عليه . ففى الحالة الاولى لايكون الواقع فيضا تاما ، اما فى الحالة الثانية ، فان العقل يقدم الينا نظرة مخطئة عن الواقع .

هذا ، وواضح ان برجسون على الجملة يتخذ النظرة الثانية عن الصلة بين العقل والواقع – تلك النظرة التى تعد العقل شيئا يخلق المميزات التى لم تكن مهيأة او معطاة . ويقول برجسون «الصيرورة هى ما كان يجب ان يعرضه علينا العقل والحواس عن المادة لو كان فى امكانهم الحصول عن المادة نظرة مباشرة مقصودة لذاتها . من هذا ينتج ان العقل يتخذ عن الواقع نظرة مضللة بالرغم من ان برجسون لم يلزم نفسه ابدا بهذه النتيجة . والعقل لما

كان متعلقا بما هو صالح من الناحية العملية، فحذار لنا حذرا صريحا ان نظن ان العقل يستطيع ان يعطينا الصحيح الميتافزيقى . «الا انه عندما ننظر فى طبيعة ما هو واقع اثناء التأمل فيه حسبما تقتضى مصالحنا العملية، نصبح غير قادرين على ادراك التطور الحقيقى او الصيرورة الاساسية» . والى هذا ، هناك فقرة نفسية فى مقدمة التطور الابداعى يتساءل فيها برجسون كيف تمكن العقل الذى خلقته الحياة فى ظروف محدودة ليعمل فى اشياء محدودة ان يشمل الحياة التى هو منها ليس الا انبعاثا او مظهرا .

على ان فلسفة تنظر الى العقل نظرة ارتياب لتجد نفسها عاجلا فى موقف حرج : ذلك لان العقل الذى تحتقره اداة تنشأ عليها هى ، وهو سلاح تعزز به دعاويها . وقد اشار اليونان منذ زمن بعيد الى انك لا تستطيع ان تعرف ان المعرفة العقلية ممتنعة التحصيل لان معرفتك ان المعرفة العقلية ممتنعة التحصيل هى نفسها جزء من المعرفة العقلية . فان تكن المعرفة العقلية حقا ممتنعة التحصيل ، تكن المعرفة العقلية التى تحقق امتناع تحصيلها بذاتها ممتنعة التحصيل . وعليه ، فلا نستطيع ان نعرف ان المعرفة العقلية ممتنعة التحصيل بالضرورة . والحق ان وجود المعرفة يتحقق بانكارها .

وكثيرا ما يؤخذ على برجسون ان فلسفته ، بنفيه ان العقل يستطيع ان يعطينا الحقيقة عن الكون ، تعرض نفسها الى خطر جدّ اليونان فى تحاشيه، ذلك لان نفيه ان العقل يستطيع ان يعطينا الحقيقة عن الكون هو بحد ذاته تقرير عقلى عن الكون ، وهو تقدير مؤداه ان الكون هو على صورة بحيث ان العقل لا يعطينا الحقيقة عنه . هذا ، ونحن اذا فحصنا بناء فلسفة برجسون ، لا يمكننا الا ان ننتهى الى انها نتاج عقلى من المرتبة الاولى . فهو يستعمل اقوى الجدليات وابرع التشبيهات ، واكثر الحجج اقناعا ، وكلها تصدر من عقل برجسون وتخاطب عقولنا ، كى يبرهن على ان النظرة التى يتخذها

العقل عن الواقع نظرة مخطئة .

فاذا كان الحال كذلك ، كانت فلسفة برجسونَ التى هى على وجه التحقيق نظرة عقلية عن الواقع ، فلسفة مخطئة . وكان - اذا - القول بان النظرة العقلية عن الواقع مخطئة غير صحيح . والحق ان برجسون بمقدار ما يحط من قيمة العقل يحط من قيمة حججه ، وهو بمقدار ما يبرهن على دعوته يدحض فلسفته بذلك القدر .

وعليه ، ففى الوقت الذى نسلم فيه جمال ووحدة مفهوم برجسون عن الواقع ، لا يمكننا الا ان نستنتج انه فى محاولته وضع كل شىء تحت سمت مبدئه الوحيد ، عرض نفسه الى اعتراضات منطقية خطيرة الاهمية . على انه يجب ان نعترف ان هذه الحقيقة لم تنل من القيمة العظيمة لمؤلفاته البيولوجية ونتاجه الذى يشهد له حقا انه كان اول من فتق فتقا كبيرا النظرة الآلية فى الحياة والكون - تلك النظرة التى كان لها سيطرة شبه تامة خلال النصف الاخير من القرن التاسع عشر .

- انتهى -

ثبت المصطلحات الواردة فى الكتاب

A

Absolute	المطلق
Abstract	مجرد
Abstraction	تجريد
Abstraction, principle of	مبدأ التجريد
Accident	حدث عرضى
Account	بيان • عرض
Acquaintance, knowledge by	المعرفة عن طريق التعرف
Act	عمل • فعل
Active	فعال • فاعل • نشيط • ناشط
Activity	فعالية • نشاط
Actual	فعلى •
Adaptation	تكيف • تكييف • تهايؤ • تهيئة
Adjustment	تكيف • تعديل
Aesthetics	الجماليات
Affinity	شبه • تشاكل • قرابة
Aggregate	مجموعة
Aim	هدف
All opp. Void	الامتلاء ضد الخلو
Altruism	الايثار
Analogy	القياس ـ التمثيل •
Analysis	التحليل
Anomaly	خرق
Antinomy	تناقض ـ ضد القانون
Antipathy	نفور ـ كراهية
Antithesis	مناقضة • نقيض •
Appearance	الظاهر • المظهر
Appreciation	التقدير
Approach	انتهاج • توطئ •
Approval	استحسان • استصواب

Apriori	قبلي · سابقي
Arbitrary	كيفي · اعتباطي
Argument	حجة
Aspect	جانب · وجه
Assumption	افتراض · زعم
Attention	انتباه
Attitude	منزع · اتجاه · نظر
Authority	قوة · سلطة · اتباع
Authoritatively	بالاتباع
Automatic	ذاتي الحركة
Aversion	اعراض ·
Axiom	بديهية · المتعارف

B

Becoming	الصيرورة
Being	الوجود · كنة
Behaviour	السلوك
Belief	عقيدة · اعتقاد
Bias	تحيز · انحياز
Body	الجسم
Brain	الدماغ

C

Cerebrum	المخ
Certainty	تحقق
Change	التغير
Chaos	فوضى
Character	خلق · طبع
Characteristic (s)	ميزة · مميزات
Choice	اختيار · انتقاء
m (s)	دعوى · دعاوى
rence	التئام · انسجام
lex	مركب

Complex, character	مركب ذاتي
Concept	مفهوم · معنى كلى
Conception	ادراك المفاهيم · تصور المعانى الكلية
Conceptual Thinking	التفكير الفهمى - التفكير المؤسس على المفاهيم
Concrete	محسوس
Consciousness	الوعى
Consistent	منسجم - خال من التناقض
Contention	خلاف - نزاع
Context	تركيب ·
Continuity	تواصل - استمرار
Continuum	شيء متواصل
Contradiction	تناقض
Controversy	نقاش - جدال
Co-ordination	توفيق - توافق
Correspondence	مطابقة
Creative	ابداعى - مبدع
Criterion	مقياس
Critical	انتقادى
Criticism	انتقاد · نقد
Curve	منحنى
Curvature	انحناء
Custom	عرف

D

Data	الحقائق المعطاة - المعلوم - المفروض
Day-dreams	احلام اليقظة
Definite	محدود
Demand	مطالب
Description, knowledge by	المعرفة عن طريق الوصف
Determine	يعين
Determinism	الحتمية - الجبرية
Development	ترقي - نشوء

Dilemma	موقف حرج
Discontinuity	انقطاع
Disposition	ميل · نزوع
Diversity	تنوع
Doctrine	مبدأ ـ تعاليم
Doubt	شك ـ ريبة
Duration	دوام ـ ديمومة

E

Ego	الانا
Egoism	الانانية ـ الاثرة
Egotism	الاناتة ـ قولك أنا
Elaboration	اتقان
Elan Vital	الاندفاع الحيوى
Element	عنصر
Error	الخطأ
Ethics	علم الاخلاق
Evolution	تطور · النشوء والارتقاء
Experiment	التجربة
Experience	خبرة ـ اختبار
External	خارجى
Extension	امتداد · بسط
Extrinsic	خارج عن جوهر الشىء

F

Fact	حقيقة
Factor	عامل
Faculty	ملكة ـ قوة
Fallacy	مغالطة · لبس
False	مخطىء · زائف
Familiar	مالوف
Feature	مزية · مقومة
	مجلى (ج : مجالى)

Feature, Distinctive	ميزة فارقة
Finitum	المحدود
Form	صورة ـ شكل
Formal	صورى · شكلى
Formula	دستور · قاعدة
Foundation (s)	اساس (أسس)
Free	حر
Function	وظيفة
Functioning	تادية الوظيفة او العمل

G

Growth	النمو ـ النماء

H

Harmony	توافق ـ انسجام
Hallucination	خداع الخيال
Histriography	علم كتابة التاريخ
Humanism	الانسانية · المذهب الانسانى
Hypothesis	الفرضية

I

Idea	فكرة · مثال
Ideal	مثال · مثل أعلى · فكرى
Idealism	المثالية
Idealism, Subjective	المثالية الذاتية
Identity	ذاتية · هوية
Illusion	وهم ـ خداع
Illustration	توضيح
Image	صورة
Imagination	تخيل · تصور
Immanent	حال فى · مقيم فى
Implication (s)	منطويات · مضامين ·
Implicit	ضمنى · مضمر

Impression (s)	انطباع ـ انطباعات
Impulse	دافع ـ اندفاع
Individuation, principle of	مبدأ التجزئة ـ مبدأ التفريد
Incarnation	تجسد
Incidental	عرضي
Inclination	نزعة ـ نزوع
Inference	استدلال
Inherent	متأصل (فى الشىء)
Intellect	العقل
Interaction	التفاعل ، المفاعلة
Intuition	التفطن ـ الوحى
Intuitions	فطانات ـ موحيات
Intrinsic	داخل فى جوهر الشىء ـ ذاتى

K

Knowledge	المعرفة

L

Level	مستوى
Linguistics	علم اللغة
Logic	المنطق

M

Method	طريقة ، منهج
Matter	مادة
Mechanistic	آلى
Memory	ذاكرة ،
Mind	العقل
Mutation	طفرة

N

Naive-Realism	الواقعية الساذجة
Neo-Realism	الواقعية الجديدة
Neutral	محايد
Normal	سوى · اعتيادى
Nothingness	العدم · اللاشيئية

O

Object	الشبحية · الموضوع · الشيء
Objective	شبحي · موضوعي · شيئي
Occurence	حدث
Optimism	تفاؤل
Originality	ابتكار · اصالة

P

Paradox	مناقضة ظاهرية
Parallelism	موازاة
Participation	مشاركة
Particulars	جزئيات
Passive	منفعل · قابل
Pattern	نموذج
Pedagogy	علم التعليم
Perception	الادراك
Perception, Sense	الادراك الحسي
Personality	شخصية
Perspective	نظرة متناسبة
Pessimism	التشاؤم
Phenomenon	ظاهرة
Plurality	التعدد
Position	موقف · وضع
Postulate	موضوعة · مصادرة (ج : مصادرات)
Pargmatism	العملية · المذهب العملي

Premiss	المقدمة
Pre-Suppositions	أوليات • فروض قبلية
Principle	مبدأ • أصل
Probability	الاحتمال •
Problem	مشكلة
Process	عملية
Projection	بروز
Proposition	قضية (ج : قضايا)
Purpose	غرض • قصد

Q

Quality	صفة • كيفية
Question	مسألة

R

Realism	الواقعية
Reasoning	الاستدلال • تفكير
Reflection	تأمل
Refutation	ادحاض
Relation	علاقة
Relative	نسبي – اعتباري
Representation	تمثيل – تصوير
Requisite	مطلب • مستلزم
Result	نتيجة

S

Science	علم
Scope	مدى
Sensation (s)	الحس (ج : المحسوس)
Sense (s)	حاسة (ج : حواس)
Sense, Common	البداهة
Sequence	متتابعة •
Singular	مفرد – غريب (في بابه)

Solipsism	الذاتية البحتة
Space	الفراغ
Spontaneous	تلقائي ٠ ذاتي
Static opp. dynamic	ثابت ضد متحرك
Subject	الذات ٠ الموضوع
Subjective	ذاتي
Substitute	بديل
Subsistence	قيام ٠ وجود
Succession	تعاقب
Surge	موجة
Surge, Vital	الموجة الحيوية
Syllogism	القياس المنطقي
Symmetry	تناظر ـ تماثل
Sympathy	تعاطف
Synthesis	التركيب

T

Technical	فني ـ اصطلاحي
Tendency	نزعة ٠ ميل
Term (s)	حدود ٠ أبعاد
Theory	نظرية
Thesis	قضية ٠ دعوة
Totality	الكلية
Tradition	تقليد ٠ نقل
Transcendant	متعال
Transformism	مذهب التحول
Trend	اتجاه ٠ نزعة
Truism	حقيقة ثابتة
Truth	الحقيقة ٠ الصحيح ٠
Turning-point	نقطة تحول

U

Understanding	الفهم ٠ الفكر
Unity	وحدة

Universals	الكليات
Universe	الكون
Utility	النفعية

V

Validity	ثبات · صحة
Variety	ضرب
Verification	تحقيق · اثبات
View (s)	نظرة ــ نظرات
Vital	حيوى
Volition	ارادة ·

W

Will	الارادة
World	العالم

جدول الخطأ والصواب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٠	١٣	يجرى	نجرى
٢١	١٩	اخرى أن	اخرى يجب أن
٢٣	٧	يحسبونه	يحسبون
٢٥	١٢	موجود	موجودات
٤٢	١٧	بتسيطه	بتبسيطه
٦٢	١٥	الصغر	الصغر
٦٣	١١	التميز	التمييز
٦٦	١٠	نحق	نحقق
٦٦	١٧	لانه يوجد	لانه لا يوجد
٧٢	١٩	وحدة	وحده
٧٥	١	وجود	وجوده
٩٢	٣	Strulbruge	Strulbrugs
٩٢	١٢	صحيحة مطلقة	صحيحة بصورة مطلقة
١٠٤	١	لنا نقسم	لنا أن نقسم